

ДІАЛОГ ЯК ФОРМА МИСЛЕННЯ В НАУКОВОМУ ПІЗНАННІ

*1. Криза класичної концепції раціональності
як криза парадигми монологізму*

Пошуки людиною раціонального пояснення світу на зорі людської цивілізації зумовлені прагненням звільнитися від жаху перед незрозумілими явищами навколишнього світу. Щоб досягнути цієї мети, людина вступає з природою в діалог, мета якого – запитувати природу і діставати певні відповіді на свої запитання. Вчені дуже часто висловлювали свій подив тим, що за правильної постановки питань їм вдається розгадати будь-яку загадку, яку їм задає природа. За словами І. Пригожина, “в цьому розумінні наука подібна до гри двох партнерів, у якій нам потрібно передбачити поведінку реальності, котра не залежить від наших переконань, амбіцій або надій. Природу неможливо примусити казати те, що ми б бажали почути. Наукове дослідження – не монолог. Задаючи природі запитання, дослідник ризикує зазнати невдачі, але саме цей ризик робить цю гру такою захоплюючою” [1, 44 – 45].

Але діалог класичної науки з природою обернувся парадоксом: результатом його було відкриття безмовного світу, мертвої, пасивної природи, поведінку якої виявилось можливим порівняти з поведінкою автомата, що додержується вимог, закладених програмою дослідження. “У цьому сенсі діалог з природою, замість того, щоб сприяти зближенню людини з природою, ізолював її від природи. Тріумф людського розуму обернувся сумною істиною” [1, 46].

Тому питання, чи можуть безперечні здобутки, отримані філософією діалогу у сфері гуманітарних наук, бути застосованими до природничонаукового пізнання, розширення його (діалогу) горизонту та евристичних можливостей, дуже часто мають однозначну негативну відповідь. Так, відомий дослідник діалогу М. Бахтін вважає, що “точні науки – це монологічна форма пізнання: інтелект споглядає річ і висловлюється про неї. Тут тільки один суб’єкт – пізнаючий (споглядаючий) і розмовляючий (той, хто висловлюється). Йому протистоїть безмовна річ” [2, 267]. Залучення до діалогу можливе тільки за наявності різних текстів, за якими стоять особи, суб’єкти. Оскільки “в природничих науках – об’єктна система (без суб’єкта)” [3, 206], то діалогічний контакт у цій сфері пізнання є неможливим. Пізнання особи, на противагу пізнанню речі, завжди діалогічне, тому що тут активність пізнаючого поєднується з активністю пізнаваного: “суб’єкт (особистість) не може сприйматися і вивчатися як річ, тому що, як суб’єкт, він не може бути безмовним, отже, пізнання його може бути тільки діалогічним” [3, 208].

Вважаючи гуманітарні науки належними до сфери дії діалогічного способу мислення, а природничонаукові – до монологічного, Бахтін, по суті, відтворює тезу про наявність двох типів культур (Ч. Сноу), незвідних одна до одної. Причину розірваності і окремішності світу науки і світу культури він убачає у різних способах мислення, що діють у них.

Виникає закономірне питання: чим зумовлене таке різке заперечення можливості діалогічного способу пізнання у природничих науках і протиставлення його пізнавальним процесам у мистецтві та гуманітарних науках? Адже, як було показано на початку цієї монографії, діалог лежить в основі будь-яких пізнавальних та мовних процесів, незалежно від того, в якій сфері духовної діяльності вони відбуваються.

Гадаю, точка зору М. Бахтіна щодо монологічного характеру наукового пізнання не відрізняється від тієї, що панувала у методології класичної науки і нав’язана останньою.

Тому обґрунтування її слід убачати в традиційній методології пізнання з її орієнтацією на існування однієї-єдиної теорії щодо певної предметної області та абсолютної істини, яка втілена в цій теорії. При цьому концепція наукового пізнання як монологу продуктивно працює у сфері логіки становлення і розвитку окремої теорії, яка постає як рух від точки “початку” теорії до точки її граничного розвитку, у процесі якого всі суперечні щодо центральної ідеї положення або трансформуються в сумісні з нею, або відхиляються як помилкові. Завдяки цьому реальний діалог різних тверджень перетворюється у послідовний монолог, який виступає гарантом істинності теорії, оскільки монологічність розуміється як несуперечність.

Культура Нового часу вбачала мету наукового пізнання в здобуванні знань про природні процеси та закони і вираженні їх в універсально-понятійній формі, абсолютно позбавленої суб’єктивних нашарувань. Так поставлена і осмислена в культурі Нового часу мета наукового пізнання зумовила його розуміння як монологу. Адаже припущення, що творче мислення здійснюється у формі безперервного внутрішнього діалогу, означає наявність двох різних систем аргументації. Щоб запобігти цьому, потрібно з двох уявних “співбесідників” усунути одного як такого, що мислить неправильно, помиляється. Мислений, внутрішній діалог є прихованим навіть від самого суб’єкта, який виступає щодо об’єкта пізнання як цілісний, абсолютний суб’єкт, що не знає сумнівів і помилок. Як зауважує В. Біблер, “винайдення ідей має бути занурене в дологічне підземелля, внутрішня суперечка має знищити сама себе, в теорії не мають залишитися сліди її походження” [4, 72]. Завдяки цьому реальний діалог різних тверджень перетворюється у послідовний монолог, а суб’єкт, або творець теорії, розчиняється, губиться у тексті. Щоправда, в творчому процесі можуть бути присутніми і різні логічні культури минулого, але вони перебудовані таким чином, що вишикуються в “ряд” послідовного розвитку як підпорядковані головній ідеї.

Втілення цього підходу базувалось на класичній концепції раціональності, визначальними в якій є:

1) *принцип або постулат автономності, суверенності наукового мислення*: мислення є універсальною сферою, абсолютно незалежною від інших форм свідомості і діяльності. За своєю суттю він утверджує трагічну розірваність між наукою і культурою. Автономність, абсолютна суверенність мислення обертається своїм іншим боком – абсолютною відмежованістю науки від інших сфер духовної діяльності людини;

2) *принцип абсолютної розмежованості суб’єкта і об’єкта пізнання*. Пізнавальне відношення до реальності формується мірою того, як людина відділяє її від себе не тільки фізично, але й подумки як таку, що існує самостійно і незалежно як раціонально збагненний *Об’єкт*. Носій цього знання, відрізняючи себе від перетворюваного світу, постає як *Суб’єкт*. Завдання пізнання полягає в тому, щоб постульовану з самого початку розірваність об’єкта і суб’єкта пізнання зняти в самому акті пізнання, здійснивши для цього відповідні процедури та віднайшовши опосередковуючі ланки;

3) *принцип об’єктивності знання*, який класична концепція раціональності витлумачує як необхідність елімінації будь-яких суб’єктивних елементів з результатів пізнання і здобуття в кінцевому підсумку абсолютної істини, існування котрої добре узгоджується з розумінням наукового пізнання як монологу.

Та передусім маємо з’ясувати, що означає науково сприймати світ? Для цього доречно пригадати слова М. Мамарадшвілі: “Сприймати світ науково зовсім не природно, а умовно в тому значенні, що це потребує якихось передумов, які самі ще мають виникнути або ж мають бути створені людиною” [5, 6].

Що ж це за передумови?

Перша з них – потрібно створити таке поняття про навколишній світ, у якому власна природа речі має бути трансформована через включення її в певне впорядковане ціле, в якому діє принцип відповідності та доцільності. Це ціле наука Нового часу визначає поняттям “природа”, яке охоплює все суще в безкінечному розмаїтті своїх проявів, що

підлягає раціоналістично-досвідному поясненню. У цьому значенні його часто застосовують як синонім об'єктивної реальності, матерії, буття, світу тощо. У вужчому значенні термін “природа” протистоїть термінам “суспільство”, “спільнота” як виокремленій і відокремленій від природи частині матеріального світу, розвиток якої підпорядкований специфічним закономірностям людської життєдіяльності. Та найбільш чітке, конкретизоване значення терміна “природа” зафіксовано у сфері наукового пізнання, де під ним розуміють об'єкт науки, точніше – об'єкт природничих наук.

Сама поява терміна “природа” і вироблення його змісту відбуваються в культурі Нового часу в процесі становлення наукового сприймання світу. Створена тогочасною наукою математично обгрунтована картина світу ґрунтується на припущеннях про:

1) абсолютний характер простору і часу;

2) всезагальний характер руху;

3) причинно-наслідковий зв'язок всіх явищ у світі. Розгляд предметів як причинно пов'язаних є не “прихід у нашу голову разом з причинним зв'язком, а способом конкретного розгляду таких предметів на деякому рівні аналізу” [5, 6].

Такий рівень уособлюють категорії “природа”, “об'єкт”, “причина”, “наслідок”, “простір”, “час”, які стають тією метапарадигмою, що передуює становленню конкретних наукових знань і дає змогу зобразити у загальних рисах сферу природного буття. Адже в будь-якому конкретному акті завдання дослідника полягає не в усвідомленні того, чи є світ причинно зумовленим, чи існує він в просторі та часі, а у вияві конкретних форм існування об'єктів, причинних закономірностей або просторово-часових відношень.

Надзвичайно велику роль у науковому сприйманні світу відіграє проблема існування фізичних об'єктів. Адже наукова істина у класичній концепції раціональності характеризує не те, що існує емпірично, а те, що відповідає науковому поняттю “існування”. Постановка і вирішення проблеми існування пов'язані з формулюванням деякого принципу, який постулює існування об'єкта дослідження. У цьому принципі поєднуються два аспекти:

а) філософський, згідно з яким здійснюються постановка і вирішення проблеми “існування”, тобто критерії і умови існування фізичних об'єктів;

б) природничонауковий, який відповідає на питання, якими є характеристики існуючого.

Питання першого типу російський філософ О. Ракитов визначає як екзистенціальні питання, до яких належать, зокрема, такі: чи існують нейтрино, кварки, протони та інші фізичні сутності, що входять у структуру фізичного знання? Питання другого типу можна визначити як есенціальні, які розкривають зміст таких понять, як електромагнітне поле, чорні дірки, кварк, спин тощо. Як правило, природодослідників хвилює не проблема існування об'єктів пізнання як така, тобто не її філософський аспект, а те, як вони існують, тобто якими є характеристики того, що вчений вважає достовірно існуючим. Дуже показовими у цьому сенсі є слова І. Ньютона: “Досить того, що тяжіння насправді існує і діє згідно з викладеними нами даними і є достатнім для пояснення всіх рухів небесних тіл і моря” [6, 41 – 42].

Інтерес до проблеми існування пронизує всю історію філософської думки починаючи з античності, але при цьому саме поняття “існування” інтерпретувалося по-різному. Так, у філософії Платона “існувати” означає “бути об'єктом думки”, тобто перебувати у сфері пізнавальної діяльності суб'єкта. Аристотель веде мову про два види існуючого: актуально суцього і потенційно суцього. На його думку, умовою актуального існування світу є його емпіричне виявлення. Емпіричне природознавство схилялося до аристотелівського розуміння існування, яке акцентувало увагу дослідника на фактуальній емпіричній інформації про об'єкт дослідження.

Якщо культура античності ґрунтується на тезі про нерозривний зв'язок єдиного космосу – *phusis* (природа, чуттєво різноманітний світ) та *logos* (міра, закон, гармонія, структура); якщо в культурі середньовіччя світ постає як несuverенний, як такий, що не

містить причин власного існування, а, отже, і не може їх відкрити розуму, то в культурі Нового часу природа поновлена у правах суверенності і автономності. Наука виходить із того, що світ існує у своїй єдності і доцільності: “Віра в існування зовнішнього світу, незалежного від сприймаючого суб’єкта, лежить в основі всього природознавства” [7, 201], – підкреслює А. Ейнштейн. Проте наука не обмежується звичайною вірою в існування світу. Кожна наукова теорія, ставлячи питання про емпіричне існування об’єкта дослідження, неминуче (можливо, навіть не усвідомлюючи того) послуговується тим чи іншим розумінням того, що означає “існувати” у філософському значенні цього поняття.

Класична наука базується на понятті існування, найбільш чітко і докладно дослідженому і сформульованому І. Кантом за допомогою так званих аналогій досвіду, які становлять певні закони, що роблять “природу можливою”. Як відомо, під природою І. Кант розуміє зв’язок існування явищ за необхідними правилами. Кант категорично виступає проти тлумачення поняття існування в дусі Платона, за яким існувати – означає “бути об’єктом думки”. “В одному лише понятті речі не можна знайти ознаку її існування, – підкреслював Кант. – Справді, якщо навіть поняття настільки повне, що є абсолютно все для того, щоб мислити річ з усіма її внутрішніми визначеннями, проте існування не має ніякого відношення до всього цього, а пов’язане лише з тим, чи нам дано таку річ, сприйняття якої може в будь-якому разі передувати поняттю” [8, 285]. Якщо ж поняття передує сприйманню, це означає лише можливість поняття, і тільки сприйняття засвідчує існування предмета, що відповідає цьому поняттю. Зауважу, що під сприйманням Кант розуміє не тільки безпосереднє емпіричне споглядання, а й сприйняття в можливому досвіді, нездійсненне внаслідок певного влаштування наших органів відчуттів.

Визначаючи критерії існування явищ у часі, Кант вирізняє три аналогії досвіду:

1) основоположення про постійність субстанції: *за всякої зміни явищ субстанція є постійною, і кількість її у природі не збільшується і не зменшується*. Саме постійність субстанції є спосіб, яким ми уявляємо існування речей (у явищі);

2) основоположення про часову послідовність згідно з законом причинності: *всі зміни відбуваються за законом зв’язку причини і дії*. За Кантом, принцип причинного зв’язку може бути застосованим до всіх предметів досвіду, але не до самої субстанції, оскільки вона не виникає: можливі тільки зміни субстанції, а не виникнення з нічого. Якщо виникнення (явища) розглядається як дія чужої йому причини, то воно має назву творення. Як подія серед явищ останнє можливе, тому що вже сама можливість його порушила б єдність досвіду. Отже, пізнання, за Кантом, може розкрити нам необхідність певних станів речей, а не самих речей;

3) основоположення про одночасне існування згідно з законом взаємодії або спілкування: *всі субстанції, оскільки вони можуть бути сприйнятими у просторі як такі, що одночасно існують, перебувають у повній взаємодії* [8, 250 – 278].

Роздуми Канта спрямовані на доведення тези: реальне існування предметів не є предикатом чи визначенням речі: для того, щоб визнати предмет існуючим, ми повинні вийти за межі поняття, а, отже, і за межі логіки. “Усунення існуючої речі є повне заперечення всього того, що було безперечно, чи абсолютно, покладене її існуванням. Логічні відношення між річчю як чимось можливим і її предикатами лишилися би в цьому разі незачепленими” [9, 413].

Реальне існування речей Кант вводить через поняття речі в собі як непізнаваної, але разом з тим необхідної передумови пізнання. Запровадження цього поняття зумовлює появу складної гносеологічної проблеми: як можливо включити в мислення те, що є принципово відмінним від нього, – буття? Труднощі, за Кантом, полягають у тому, що як тільки ми виразимо буття через поняття, воно, буття, відразу розчиняється в понятті, отже, втрачає реальне існування. Тому Кант висновує: “речі в собі” реально існують, але сутність їх непізнавана, незалежно від того, якою б кількістю предикатів не володіли б

викликані ними явища, оскільки останні є лише аффіковані (тобто викликані) “річчю в собі” суб’єктивні уявлення. Суперечність, яка при цьому, виникає – як принципово непізнаване може бути передумовою пізнання, Кант так і не зміг розв’язати, через що його філософський підхід і дістав назву агностицизму.

Оскільки реальна практика наукового пізнання суперечила цьому підходу, реформація кантівської гносеології у марбурзькій школі неокантіанства пішла шляхом логічного обґрунтування науки. Шляхом надання проблемі існування логічного статусу пішов і неопозитивізм. Кантівську тезу про те, що існування не може бути предикатом, поділяє і Б. Рассел, але зовсім з інших причин. Якщо для Канта предикація існування є неприйнятною, оскільки це призводить до перетворення реального буття в мислене, то для Б. Рассела предикація існування неприйнятна тому, що вона веде інколи до так званих парадоксів існування. Суть їх полягає в тому, що в деяких судженнях предикатом існування наділяються неіснуючі предмети типу “Пегас не існує”. За Расселом, проблему існування того, що не існує, можна вирішити шляхом логічного уточнення поняття “існувати” за допомогою так званих дескриптивних визначень, в яких існування чи неіснування предмета фіксується не звичайним предикатом, а квантифікатором існування. Саме з Рассела започатковується нова постановка проблеми: існувати – бути значенням квантифікованої перемінної, тобто об’єкт вводиться в теорію через процедуру квантифікації: “існує об’єкт X , для якого...”. Найбільш адекватним логічним критерієм існування визнано критерій Куайна, згідно з яким квантифікація змінних відповідної категорії означає прийняття онтології об’єктів, що виступають значенням зв’язних перемінних. Після тривалої дискусії з проблеми куайнівського критерію існування було запропоновано різні варіанти його уточнення.

Логічний критерій існування в кінцевому підсумку зводиться до даності предмета в мисленні: буття – це те, що стосується кожного терміна, кожного можливого об’єкта мислення, – всього, що може з’являтися в будь-якому судженні, істинному чи хибному і до всіх таких суджень. Прийняття суджень, в яких іде мова про предмет як існуючий, обґрунтовується їх відповідністю вихідним положенням і правилам деякої системи тверджень.

У сфері фактуальних наук логіко-математичні критерії існування, хоча і відіграють дуже вагомую роль, проте не є достатніми, оскільки дані спостережень містять у собі інформацію про фізичні події і процеси, що стоять за математичними перемінними. Цю відмінність існування логіко-математичних об’єктів від існування реальних об’єктів визнавали і логіки та математики, які стояли на ідеалістичних позиціях. Так, А. Пуанкаре підкреслював, що “не слід забувати, що слово “існувати” має різний смисл тоді, коли йдеться про математичний об’єкт, і тоді, коли питання стосується матеріального предмета” [10, 373].

Аналогічну позицію обіймає і Р. Карнап, який писав: “Як би там не було, поняття існування (у логіці. – *Л.О.*) не має відношення до онтологічного поняття існування чи реальності” [11, 43]. Зважаючи на цей факт, Р. Карнап поділяє питання існування на два види:

а) внутрішній – йдеться про існування певних об’єктів у даному каркасі. Залежно від того, чи є каркас емпіричним або логічним, відповідь можна здобути емпіричними чи логічними методами. Загальна відповідь на внутрішнє питання існування полягає в тому, що бути реальним, тобто існувати, означає бути елементом даної структури або даного каркасу;

б) зовнішній – про існування або реальність самого каркасу. У відповідності з вихідними установками позитивізму Р. Карнап заперечував можливість отримання відповіді на це питання, оскільки, на його думку, поняття реальності не може бути застосоване до самої структури чи каркасу. Адже відповідь на питання про реальність самої структури вимагає розгляду відношення структури до зовнішнього світу, тобто повернення від логічної постановки проблеми існування до гносеологічної, до розгляду

його у площині, запропонованій І. Кантом. У цьому Кант, безперечно, мав рацію. Але властивості реального буття можна розкрити лише шляхом формування його теоретичної моделі. Щілина, а, можливо, і прірва, яка завжди існує і існуватиме між реальним предметом і його мисленою моделлю, засвідчує, що буття як принципово інше щодо поняття ніколи не може бути асимільоване в ньому. Розвиток науки, який веде до задання буття в теоретичних системах за допомогою принципово нових теоретичних засобів, свідчить про незалежне від цих засобів існування предметів чи їх станів.

Проблема співвідношення реального і мисленого буття лишається поза межами інтересів класичного природознавства. Хоча вивчаючи реальні предмети, вчений фіксує незбіг їх з мисленою моделлю, проте ця нетотожність не стає спеціальним предметом дослідження. Більше того, її можуть абсолютно ігнорувати, тобто теоретичну модель реальності ототожнити з реально існуючим, оскільки з реальним буттям дослідник має справу лише на “вході” в наукову теорію, де воно відразу перетворюється в мислене буття і заміщується ним. Ототожнення абстрактних ідеальних об’єктів з емпірично існуючими фізичними тілами сприяло онтологізації теоретичних уявлень механіки. Це створювало передумови монологічного способу мислення в природознавстві, коли суб’єкт постає у вигляді цілісної, нерозчленованої свідомості, а теоретичний об’єкт розуміється як ідентичний реальному об’єкту. Завдання пізнання при цьому зводиться до побудови теорії, яка повинна дати повне уявлення про нього.

Постає питання: які серйозні причини змусили спотворити реальну картину процесу пізнання як діалогу, замінивши її на абсолютно протилежну – монологічну? Головна причина цього, на мій погляд, полягає у специфіці розуміння мети і завдань наукового пізнання, сформульованих у культурі Нового часу. Метою наукового пізнання було здобуття знань про природні процеси і закони і вираження їх в універсально-понятійній формі, абсолютно вільній від суб’єктивних вкраплень. Так поставлена й осмислена мета наукового пізнання і зумовила його розуміння як монологу. Адже припущення, що творче мислення здійснюється у формі безперервного внутрішнього діалогу, означає наявність двох систем аргументації, реальне логічне роздвоєння думки. Щоб запобігти цьому, з двох уявних “співбесідників” потрібно усунути одного, як такого, котрий помиляється, або не знає.

Подивимось, як конкретно втілювалась концепція становлення наукового пізнання в методології класичного природознавства, яка трактує цей процес як монолог цілісного, нерозчленованого “Я”, на прикладі підходів до проблеми діалогу Галілея і Ньютона.

Для Галілея діалог є найбільш ефективною формою становлення механістичного знання, а суб’єкт теоретизування виступає як “багатомісний суб’єкт,” внутрішнє “Я” якого реалізується як діалог інтелектуальних здібностей розуму, розсудку, інтуїції. Галілей перебував біля витоків класичної науки тоді, коли тільки-но визначалися шляхи систематизації механічних уявлень. Саме за того часу найбільш виразно постали моменти впливу теоретичних і філософських ідей античності і середньовіччя на науково-природничу думку Нового часу, які згодом загубилися в строгих і завершених математичних формулюваннях. Фізико-механічні уявлення Галілея набули завершеності у двох його знаменитих працях – “Діалог про найголовніші системи світу” та “Бесіди і математичні доведення”; вони написані у формі діалогів, що поставали як протистояння і поєднання різних голосів, мелодій та ідей і водночас слугували Галілею єдиною можливою формою проголошення і викладу власних наукових поглядів [12].

Зіткнення у “Діалозі” Галілея наукових уявлень античності і середньовіччя, втілених в образі Симплічіо, з мисленням Нового часу, представленого образами Сагрето і Сальвіаті, дало поштовх виробленню нових світоглядних уявлень. Симплічіо постає як послідовник Аристотеля в культурі середньовіччя. Мислення останнього можна визначити як мислення авторитарно-емпіричне, де в ролі авторитета можуть виступати як тексти античного класика, так і емпірична дійсність. Симплічіо – це думка Аристотеля, пропущена через традицію середньовіччя, або “середньовічна античність”.

Два інших учасники галілеївського діалогу – Сагрето і Сальвіаті – представники нового, математично-експериментального типу мислення, яке ґрунтується не на авторитеті, а на математичних доведеннях і експериментальному підтвердженні. Результатом постійного, напруженого діалогу між ними є аргументоване обґрунтування обмеженості граничних фізичних ідеалізацій Аристотеля (понять “природне місце”, рух, причина). Замість так званого природного руху тіла до “природного місця” вводяться поняття типу руху по нескінченно великому колу, з нескінченим віддаленням від центру та ін. Причому поняття Аристотеля в процесі діалогу не просто відхиляються як неправильні, а змінюються таким чином, що зближуються з новими поняттями, далі відхиляються, а згодом знову зближуються. Це означає, що Галілей у “Діалозі” ставив поняття Аристотеля в граничну логічну ситуацію, домагаючись перетворення аристотелівської теорії руху в зовсім нову, побудовану на геометричних засадах. Потрібні для побудови цієї нової теорії руху поняття є антиномічними і парадоксальними за змістом: нескінченне виражається одиницею; пустота, як з’ясовується, тісно пов’язана з тілами.

Антиномічний, подвійний смисл вихідних ідеалізацій механіки Галілея містить у єдиному образі-понятті “розсудковий” та “інтуїтивний” компоненти, “парадоксальний геометричний образ” і “функціональний закон”. Так, у механіці поняття сили вводиться як причина зміни руху, але саме воно лишається невизначеним, оскільки питання про природу сили є забороненим, метафізичним. Тільки поєднання розсудково-емпіричного (сила як конкретно-емпірична дія над тілом) та інтуїтивно-метафізичного (сила як аристотелівська “форма форм”, тобто те, що рухає речами, лишаючись при цьому саме нерухомим) факторів робить поняття сили тією точкою, з якої і починається вся класична наука.

Поєднання антиномічних визначень, вироблення парадоксальних “понять-образів” відбуваються в процесі діалогу між головними персонажами галілеївської книги. Його кінцевим підсумком є формування нового образу теоретика, який не містить у собі ні Симпліцію, ні Сальвіаті, ні Сагрето, жорстко протиставлених один одному. Реконструюючи процес створення класичної механіки від Г. Галілея до І. Ньютона, В. Біблер зазначає, що результатом цього процесу є новий тип теоретика, “у якому антиномічно співпрацюють і дискутують “Я”-розумне (котре рефлектує над основами власного мислення...), “Я”-авторитарно-емпіричне (той “простак”, над образом думок якого здійснюється експеримент); “Я”-що винаходить, “інтуїтивно” осягає суть предмета,... “Я”-розсудкове, аналітичне)” [4, 331 – 332].

Новий тип теоретика започаткований ще філософією Ніколая Кузанського, який у діалозі “Про розум” виявив і охарактеризував пізнавальні здібності суб’єкта творчості як “багатомісного суб’єкта”, внутрішнє “Я” якого реалізується як діалог інтелектуальних здібностей розуму, розсудку і інтуїції. Цей діалог здійснює *Розум* як такий, тільки у співвідношенні з яким усі пізнавальні здібності людини набувають певної у формі і змісту. Так, розсудок як здатність до умовиводу на основі систематизації та узагальнення відчуттів не може вийти за межі емпірично чуттєвого. Лише *Розум*, співвідносячи розсудок з ідеями розуму як здатністю створювати “першообрази” безконечного інтелекту, дає змогу убачати нескінченне у скінченному і тим самим робити нескінченне пізнаванням, а скінченне – “образом вічності”, закарбованим у скороминущому світі.

Ідеї про *Розум*, висунуті Кузанцем, дістали подальше обґрунтування та розробку у Декарта, Спінози, Ляйбница, Локка, Канта: у кожного з них ідея внутрішньосуб’єктної взаємодії інтуїції, розсудку та розуму набула свого оригінального звучання. Та у своїй творчості вони сконцентрували увагу на проблемі пошуків можливих шляхів пізнання багатоманітного світу, тоді як самі пізнавальні здібності тлумачили як одвічно, “метафізично” дані. На відміну від них Галілей зосереджується саме на становленні суб’єкта теоретизування конкретно-історичного, Нового часу, який формується у процесі

діалогу культури того часу з культурою античності і середньовіччя, поєднуючи в своїй особі гуманітарія і природознавця, математика і філософа.

Названі філософи ставили за мету створити образ суб'єкта на "всі часи": суб'єкт Декарта і Канта принципово позачасовий і позаісторичний, тому що пізнавальні здібності притаманні йому від природи ("так влаштований людський розум, так від природи він влаштований") незалежно від того культурно-історичного середовища, в якому він існує. Тим часом образ суб'єкта, створений Галілеєм, не можна віднести до культури іншого історичного періоду без значних втрат як для нього самого, так і для цієї культури. Усі соціально-логічні характеристики створеного Галілеєм у "Діалогах" конкретного образу теоретика-природознавця історично задані; на них лежить незгладне тавро часу, в атмосфері якого вони виявляються і набувають чинності. Суб'єкт Галілея не просто вміщує в собі загально-необхідні і освячені філософською традицією іпостасі "Я"-творця ("Я"-інтуїтивне, "Я"-розсудкове, "Я"-авторитарно-емпіричне та "Я"-розумне), а, пропустивши їх через горнило суперечностей різних культурно-історичних традицій, сповнює конкретного змісту і деталізує стосовно намірів класичної науки. Усі аспекти "Я"-творця визначені саме так, щоб дати змогу пізнати не просто реальність, а реальність у вигляді парадоксальних галілеївських понять-образів. Вони пристосовані для переведення "понять-образів" на мову розсудкової дедукції та математичних формул і аксіом.

Але цим не обмежується робота "Я" зі створення нового знання. Дедуктивно-аксіоматичну структуру класичної теорії потрібно втілити у форму інформації для іншої людини. Для цього треба встановити зв'язок: між предметом дослідження і текстом, у якому про нього йдеться; між філософсько-світоглядними та позитивно-науковими аспектами; між теоретичними положеннями та експериментальними наслідками та ін. Ця складна робота виконується у вигляді постійного діалогу, під час якого вчений вільно послуговується альтернативними думками, образами мислення як на рівні спілкування між культурами, так і в контексті однієї культури. Отже, можна переконливо вважати, що становлення класичної науки, як і будь-який творчий процес, відбувалося у вигляді діалогічних колізій між розсудком і розумом, розумом і інтуїцією, інтуїцією і безперечною вірою в авторитет. Логіка цього діалогу і становить реальну логіку науки Нового часу.

На відміну від Галілея Ньютон завершує побудову класичної механіки, вихідні положення якої дістали в його працях закінчені абстрактні визначення. Його тексти – класична форма розсудково-аналітичного руху думки від вихідних принципів теорії до викладених мовою математики доведень. "Я"-творець у цих текстах зникає, ототожнюється з продуктом діяльності – текстом, завдяки чому теорія постає як об'єктивоване уявлення про реальність. А сам постійний діалог Галілея з природничонауковими поглядами античності і середньовіччя поступається місцем монологічно послідовному викладу думок Ньютона. Саме у Ньютона бере початок класична ідеалізація наукового пізнання як монологу, а суб'єкта пізнання – як одномісного, всезагального суб'єкта, незмінного і незамінного. Шлях класичної науки за цей період – це шлях від діалогічності викладу Г. Галілея до монологічності І. Ньютона.

Наука Нового часу спочатку притілює, а опісля зовсім витісняє двоїстий, багатоликий образ суб'єкта, заміщуючи його мірою того, як відбувається формалізація вихідних засад теорії суб'єктом Декарта як особливою думаючою машиною, пристосованою до пасивного відтворення та найкращого застосування правил наукового методу. Таке розуміння суб'єкта пізнання визнавалось протягом тривалого часу важливим здобутком класичного пізнання. Навіть творець нової фізики, що кардинально змінила уявлення про світ, А. Ейнштейн підкреслював: "Коли людина говорить про будь-який науковий предмет, коротке слово "Я" не повинно відігравати значення в її роздумах" [7, 170]. Дослідження має вивести суб'єкта за межі теоретичних побудов.

Перед нами парадокс: чим активнішим є суб'єкт пізнання, тим менше він має шансів пізнати світ "речей у собі", оскільки останні виштовхуються з пізнавального

процесу, заміщуючись ідеалізованими предметами. Разом з “речами в собі” за межі науки, у сферу заборонених питань, потрапляють і такі: як можливе буття, у чому причина існування того чи іншого явища? та ін.

Водночас із роздвоєнням світу на світ “речей у собі” і світ ідеалізованих предметів роздвоюється не тільки реальна людина на суб’єкта життя і суб’єкта пізнання, а й сам суб’єкт пізнання, що втілюється в класичному розумі, – на “природничонауковий” розум і розум “філософський”. Це дістало своє завершення в німецькій класичній філософії. Так, Кант ще поєднує в собі хист математика-природознавця і філософа, але вже і Фіхте, і Гегеля можна вважати філософами, котрі цікавляться філософськими основами природознавства.

Сам філософський розум започатковується як антиномічний. Кант вперше вводить у гносеологію поняття суб’єкта філософського пізнання, об’єктом якого є антиномічні за своєю сутністю світ, душа, Бог. Розум, досліджуючи такі об’єкти, неминуче натрапляє на діаметрально протилежні системи доведення, сформульовані в тезах і антитезах кантівських антиномій. Отже, філософування – безперервний процес діалогу (правильніше – полілогу), оскільки філософські системи міцно пов’язані з іменами своїх творців. Вони не надбудовуються одна над одною, створюючи єдину ієрархічну систему, а існують кожна у своїй цілісності, водночас безперервно дискутуючи одна з одною, погоджуючись з одними твердженнями та критикуючи інші.

Зовсім іншу ситуацію маємо у сфері природничонаукового знання. Тут будь-яка наукова теорія, хоч і має свого творця, поступово в процесі вдосконалення відділяється і віддаляється від нього і живе власним об’єктивованим життям. Теоретик-природознавець спрямовує свою пізнавальну діяльність на здобуття такого знання, з результатів якого він має бути цілком елімінованим. Тобто мають бути створені не тільки мислительні форми осягнення світу, але й способи вилучення суб’єкта з результатів пізнання. Сконструйований таким чином образ суб’єкта розрахований на здобуття деіндивідуалізованого знання як підсумку монологічного відношення до природи.

Кардинальна зміна гносеологічної ситуації у науковому пізнанні змусила переглянути основні засади цієї концепції, зокрема роль суб’єкта. У сучасній фізико-космологічній науці, зорієнтованій на дослідження такого глобального еволюціонуючого об’єкта, як Всесвіт, суб’єкт постає вже не як абсолютно суверенний, різко відмежований від об’єкта, а як підсистема цього об’єкта. Останній стає важливою умовою існування самого суб’єкта. Ця теза має нині назву “принципу інтроспективності”, тобто принципового включення, “усерединного розташування” суб’єкта в структурі досліджуваного об’єкта. У космології вона набрала конкретизації у антропному принципі, згідно з яким фундаментальні властивості Всесвіту є такими, що й зумовили на певному етапі його еволюції появу людини. При цьому ніякі процедури об’єктивації не здатні “виштовхнути” назовні суб’єкт пізнання.

Враховуючи цей факт, новий тип раціональності ставить та розв’язує завдання введення пов’язаних із свідомістю явищ у наукову картину світу. Після встановлення незаперечного включення суб’єкта пізнання як підструктури в цілісну структуру пізнаваного об’єкта нова концепція раціональності ставить за мету не відчленування суб’єктивного моменту в процесі сприйняття дійсності, а знаходження об’єктивного в цілісному акті пізнання. Через існування точок біфуркації еволюція Всесвіту постає як нелінійний процес, який неможливо повернути до попереднього стану тому, що перехід через поріг є ймовірним, а це призводить до різкої зміни побіжних процесів, а в остаточному підсумку – до руйнування попередньої організації системи. Отже, і сам процес пізнання, як частина спільної еволюції людини і Всесвіту, є незворотним. Властива класичному способу мислення теза, що суб’єкт може в будь-який момент повернутися в будь-яку точку безпосереднього сприймання дійсності і без втрат відтворити його в акті рефлексії, втрачає своє онтологічне підґрунтя. Ідеал наукового пізнання як безперервне лінійне сходження до якоїсь недосяжної, але потенційно існуючої абсолютної істини

внаслідок цього перестає виконувати методологічну та світоглядну функції у науковому пізнанні. Поява цілої сукупності теорій там, де в класичному природознавстві на роль істинної могла претендувати лише одна, існування поліфонії відношення до світу зумовлюють конкуренцію в боротьбі за визначення своєї моделі реальності як “нормативної”, “еталонної”. Але сама неможливість досягти такого визначення та стан нечіткості, аморфності, множини дискурсивних практик диктують більш лояльне ставлення до неформалізованих, неточних, ймовірнісних форм знання, оскільки саме в них можуть міститися геніальні прозріння, котрі не піддаються спробам виразити їх у формалізованій, несуперечливий спосіб.

Започаткована як монологічна, культура Нового часу не полишає своїх позицій аж до ХХ сторіччя, коли культурно-історичні, соціальні та гносеологічні обставини змушують по-іншому розглядати процес пізнання в природознавстві. Виникнення конкуруючих теорій на місці, де на статус абсолютної об’єктивної істини претендувала лише одна, засвідчило можливість різних систем аргументації, які починають дискутувати одна з одною. Визнання принципової незвідності відносин між науковими теоріями до жорсткої конкуренції, яка примушує їх вишикуватися в послідовний лінійний ряд, надає ідеї діалогу в природничонауковому пізнанні прав громадянства: діалог як спосіб пізнання тією ж мірою притаманний природничому, як і гуманітарному пізнанню, оскільки мислення завжди здійснюється у ситуації діалогу, чи то реального, чи то внутрішнього.

Отже, виникають передумови для осмислення наукового пізнання як сукупності певних дискурсивних практик, серед яких суб’єкт здійснює свій вибір, тобто реалізує себе як свідомий суб’єкт, який може протистояти будь-яким намаганням нав’язати йому той чи інший набір смислів для освітлення певної теми.

2. Діалог людини і світу на рівні онтологічного і теоретичного відношень

Осмислення наукового пізнання як діалогу можливе лише в світлі некласичного ідеалу раціональності, який розглядає науку не як абстраговану від інших сфер діяльності людини, де вилучено всі життєві установки, а панує лише чиста гносеологічна ситуація, коли свідомість людини постає як сконцетрована лише на одному акті – акті пізнання, ізольованому від інших впливів. Саме некласичний ідеал раціональності руйнує базову для класики жорстку дихотомію суб’єкта і об’єкта, що дає змогу розглянути світ людини як цілісний, а не розірваний на різні світи. Некласична раціональність, на думку В. Швирьова, виявляється в тому, що “пафос адекватності вписування” в реальне положення речей, достеменність його існування, тобто “принципова реалістична установка раціональної свідомості зберігається, але суттєвим чином трансформується. Вона виявляється не просто інтенцією на предмет дослідження “сам по собі”, але якомога точнішою рефлексивною фіксацією специфіки тієї реальної позиції, в якій постає суб’єкт у своєму відношенні до світу, в який він включений” [13, 13].

Спинимось докладніше на тих процесах у природничонауковій діяльності, які зумовили необхідність відмовитись від монологічної концепції пізнання та перейти до осмислення наукового пізнання як діалогу.

Розширення людської діяльності до планетарних, космічних масштабів внесло корінні зміни у відношення людини з природою. Раніше поле діяльності людини збігалось з полем емоційних переживань нею результатів цієї діяльності. Незважаючи на те, що ефективність її дій – позитивна для неї і водночас негативна для природи – була досить великою, все ж змінюючи і певним чином деформуючи природу, людина лишала її цілісною і, отже, здатною до самовідтворення. Але, озброєна знаннями, вона поступово порушує співмірність власних дій і їх наслідків; природа починає втрачати цілісність,

самовідтворюваність, перетворюючись з “природної” в “штучну”, “розіп’яту” на шматки, із “землі обітованої” – на загрозливе для самого існування людини середовище.

На сучасному етапі культурно-історичного процесу, коли людська діяльність поширюється на глобальні об’єкти (під глобальним об’єктом розуміємо складну систему, яка саморозвивається за своїми власними законами і містить багато підсистем зі своїми порівняно самостійними законами функціонування та саморегулювання), наука зіткнулась з ситуацією, коли щодо такого об’єкта суб’єкт постає вже не як автономний, суверенний, а як підсистема самого об’єкта, який не тільки не є різко відмежованим від суб’єкта, а, навпаки, – являє собою неодмінну умову його існування. У цій ситуації більше не можливо ігнорувати наслідки людської діяльності.

На онтологічному, буттєвому рівні природа, відповідаючи на непередумані, не досить виважені дії людини глобальними екологічними кризами, сама вступає в діалог з нею. Тому, щоб запобігти екологічним кризам та забезпечити власне існування, людина має кардинально змінити своє ставлення до природи. Звичну протягом багатьох років тез: “Ми не можемо чекати милостей від природи; взяти їх у неї – наше завдання” маємо замінити на рівноправний діалог з природою, який може відбуватися в різних площинах та різних проєкціях.

Замість різкої розмежованості суб’єкта і об’єкта М. Бубер пропонує деяку бі-суб’єктну комунікацію, де об’єкт постає як рівноправний партнер, співучасник, співбесідник. У книзі “Я і Ти” Бубер звертає увагу на те, що існують два підходи до світу, до буття:

1) ми сприймаємо світ тільки як сукупність предметів і знарядь, які слугують нашим цілям і інтересам. Це – підхід раціоналістично-сциєнтистського типу, який Бубер ще називає “функціональним” або “орієнтуючим”, згідно з яким світ виступає як “Воно”. Відповідно до цього уявлення ми розміщуємо той чи інший предмет в тому чи іншому просторі і часі, в ті чи інші причинно-наслідкові зв’язки. Підхід “Я – Воно” можливий не тільки щодо світу речей; він можливий також і щодо людей;

2) інший підхід Бубер називає “актуалізуючим”, “особистісним” або “діалогічним”, коли ми звертаємось до предметів, людей і Бога як до “Ти”, як до живої, рівноцінної нам істоти. При цьому “Я” і “Ти” вступають в онтологічний діалог, в якому світ “Ти” постає зовсім відмінним від світу “Воно” і не співмірним із ним. Суб’єкт є так само залежним від об’єкта, як і об’єкт від суб’єкта. Кажучи світу “Ти”, ми, за Бубером, долаємо світ “досвіду” і входимо у світ “відношення”. Якщо щодо світу “Воно” людина є відділеною від буття антитезою “суб’єкт – об’єкт”, то щодо світу “Ти” вона перебуває у відношенні “суб’єкт – суб’єкт”, тільки в якому вона і може реалізуватися як “Я”.

Бубера почасти звинувачували в тому, що він будує два світи – світ “Воно” і світ “Я”, відтак подвоюючи реальний світ. Але на цей закид мислитель відповідав, що світ, або реальність, один; подвійним він стає у відповідності з подвійним ставленням до нього людини. Той світ, що відчувається у відношенні “Я – Ти”, – це та сама реальність, яка присутня і у відношенні “Я – Воно”, тільки сприйнята як особистість, як “Ти”. Речі можуть поставати або в образі фізичного світу, або в образі духу залежно від підходу до них людини. Бубер не відкидає і не заперечує “фізичного” світу, який конче потрібен людині: без світу “Воно” людина не може жити, але той, хто живе тільки у світі “Воно”, перестає бути людиною. Світ “Воно” – це світ, в якому людина має жити, орієнтуючись серед фізичних об’єктів у просторі-часі, але він не має бути єдиним, тому що у світі “Воно” є потенційне очікування світу “Ти”. Це очікування – в “між” суб’єктом і об’єктом.

Отже, на рівні практичного відношення зі світом останній для людини роздвоєний на дві іпостасі – світ “Воно” і світ “Ти”. Це розмежування набуває особливої значущості в наш час, коли екологічні катастрофи як наслідок технократичного розвитку нашої цивілізації стають усе більш руйнівними і небезпечними для збереження цілісності людини і навіть її фізичного існування. Людина не може не відноситись до світу як

“Воно”, інакше вона фізично не виживе. Протягом усього історичного розвитку вона співвідносила себе зі світом “Воно”, будувала своє відношення з ним як відношення “мати”, яке змушує людину дивитись на світ як на такий, “в якому змушені жити і в якому цілком можна жити, бо він забезпечує гострими і хвилюючими переживаннями, знаннями, діяльністю” [14, 35]. Протистояння “людина – світ” мало завжди вирішуватися на користь людини.

Але світ живе за власними законами і не робить спроб пристосуватися до потреб людини. Це людина має пристосовуватися до світу таким чином, щоб мати змогу задовольнити власні потреби. Якщо людина буде ставитись до світу тільки як до ворожої сили, як до “Воно”, як до лабораторії експериментатора, її діяльність може призвести до руйнування цілісності природи, розп’яття її на частки, а в підсумку – до руйнування цілісності людського життя як природного, такого, що відбувається у природі. Отже, крім відношення “мати”, або відношення зі світом як “Воно”, виникає відношення зі світом, яке ґрунтується на понятті “бути”, яке ставить світ і людину в стан рівності, взаємоповаги. А це можливо, коли природа постає щодо людини в ситуації діалогу. Так розумів природу Гете, для якого вона поставала як першопричина буття, як *Мату-Природа*, спілкування людини з якою звеличує її, прилучає до буття. У такому спілкуванні природа безперестану розмовляє з людиною, дарує їй свої таємниці, проте не видає своєї *Таємниці*. При цьому важливо не впасти в іншу ситуацію – від прагнення до владарювання, панування над природою до упокорення природі або розчинення у світі.

Два фундаментальних відношення людини зі світом не можуть бути зведені одне до одного. Для свого фізичного існування людина повинна ставитись до світу як до “Воно”, оскільки, щоб вижити, вона повинна певним чином змінити цей світ, пристосувати його до власних потреб. Але це пристосування не має порушити цілісності, самодостатності і законодавчості природи. Тому відношення “світ як Воно” має бути згармонізоване відношенням “світ як Ти”. Відома дилема: “ставитись до природи як до храму чи як до майстерні, як до “мати” чи як до “бути” – вирішується не через протиставлення “або – або”, а через синтез “і – і”: світ одночасно – і майстерня, і храм. І хоча ставлення до світу як до “Ти” здається, за висловом М. Бубера, “лише дивовижними, лірико-драматичними епізодами”, які лишають після себе більше питань, ніж задоволеності відповідями, його не можна нічим замінити або усунути.

У науці практичне ставлення до світу реалізується в експерименті як специфічній формі пізнавальної діяльності в умовах спеціального відтворення закономірностей природи. Експеримент органічно поєднує в собі теоретичне і практичне відношення до дійсності. Сама праця в експерименті упідлеглена інтересам пізнання, а засоби і об’єкт емпіричної діяльності усвідомлюються в термінах прийнятої системи теоретичного знання. Як засіб зіставлення теоретичних моделей з реальними фізичними процесами експеримент забезпечує емпіричну осмисленість фізичних величин, що задають абстрактний об’єкт теорії, а тим самим – їх пізнавальну значущість.

Цінність наукового експерименту забезпечувалась застосуванням принципу відтворюваності або повторюваності досліду, який означав, що, будучи проведений у різні моменти часу за однакових умов, він має дати один і той самий результат. Протягом усього періоду існування фізики принцип відтворюваності експерименту відігравав роль фундаментального постулату фізичного дослідження, визначаючи саму суть цієї науки і можливість існування як фундаментальної. Мета науки – досягнення об’єктивного знання – потребувала такої об’єктивації досвіду, щоб у ньому не залишалось місця для історичних, змінних моментів. Об’єктивність досвіду гарантувалась його відтворюваністю для всіх і кожного у будь-який момент часу, а сама відтворюваність можлива лише за умови усунення історичного фактору: “досвід за самою своєю суттю знімає в собі і тим самим немовби стирає свою історію” [15, 409 – 410].

Принцип відтворюваності експерименту може бути проінтерпретований як принцип незмінності фізичних законів, що припускає відсутність у часі виділених точок, у яких

би міг змінюватися характер законів. Ця нормативна установка осмислена у фізиці як принцип однорідності часу. Та визнання еволюції Всесвіту призвело до усвідомлення того, що за незвичайних умов розширення Всесвіту властивості простору й часу суттєво змінюються. У часі з'являється виділена точка, існування якої порушує принцип однорідності часу. З цієї точки – так званої точки сингулярності – починаються відлік часу в Метагалактиці та формування тих фізичних законів, які діють на сучасному етапі еволюції Всесвіту. Про це докладніше йтиме мова далі.

Зараз нас цікавить інша проблема. Річ у тім, що в різні моменти часу дія фізичних законів може бути різною, а тому експерименти, проведені в різний час, можуть за однакових умов дати неоднакові результати. Отже, суттєво змінюється сама роль експерименту в сучасній фізиці. Можливість підтвердження теоретичних положень експериментальними даними більше не досягається автоматично. Вона вимагає врахування часу проведення експерименту та дій експериментатора. Тобто людина вступає з природою в “експериментальний діалог”, в якому явища природи набирають статусу об'єкта, а суб'єкт входить в об'єкт як розпізнавальна система [16, 75 – 77]. Зберігаючи об'єктивність підходу до пізнання природи, “експериментальний діалог” розкриває людську перспективу у пізнанні, дає змогу поглянути на об'єкт несторонніми очима, не скокуючись при цьому до суб'єктивізму.

На рівні пізнавального, або теоретичного, відношення до світу останній на сучасному етапі цікавить людину передусім як світ у людській перспективі. Діалогічний характер пізнавального процесу суттєво змінює світоглядні засади відношення людини зі світом. У парадигмі монологічності природа незалежна не тільки від Бога, а й від людини: щоб пізнавати природу, людина як суб'єкт має перебувати за її межами, протистояти їй як об'єктові пізнання. Саме це різке розмежування суб'єкта і об'єкта пізнання, людини і природи є визначальною рисою класичної концепції раціональності: суб'єкт і об'єкт пізнання завжди автономні один щодо одного, різними можуть бути форми їх зв'язку, які кожна філософська течія трактує по-різному. Європейській ментальності протягом довгого часу загалом було притаманне чітке розмежування функцій об'єкта (бути пізнаваним, залежним від активності суб'єкта) і суб'єкта (бути активним, пізнаючим).

Тому факт незбігу моделей реальності з самою реальністю набирає надзвичайної ваги. Подальший розвиток фізичної науки, вихід на рівень пізнання об'єктів мега- та мікросвітів сприяв введенню у теоретичні системи таких гіпотетичних об'єктів, емпіричний статус яких намагаються встановити *post factum*. “Дивний” характер багатьох теоретичних об'єктів сучасної фізики в поєднанні з їх неспостережуваністю зумовив глибокий інтерес фізиків і філософів до проблеми їх існування. Коли потрібно здійснити пошук реальних еквівалентів абстрактним гіпотетичним об'єктам теорії, тоді філософські вимоги встановлення критеріїв фізичного існування актуалізуються у всій своїй значущості. На рівні концептуальних систем фізики вони конкретизуються в положеннях, що регулюють введення абстрактних об'єктів як на рівні предикації їх експериментально спостережуваних властивостей, так і на рівні теоретичного, доекспериментального їх постулювання.

Абстрактні об'єкти теоретичної фізики, претендуючи на онтологічний статус, на відміну від конструктів, що виконують роль лише засобів опису, мають задовольняти трьом основним критеріям:

1) теоретично постульовані об'єкти не повинні суперечити онтологічним та теоретичним передпосилкам сучасної фізики, тобто порушувати фізичні закони, яким вони підпорядковуються;

2) гіпотетичні об'єкти повинні задовольняти основоположним філософським передпосилкам фізичного пізнання, що визначають необхідні умови об'єктивного існування предметів;

3) гіпотетичні сутності, постульовані на теоретичному рівні фізичного опису, щоб претендувати на статус структурних елементів реальності, повинні отримати експериментальне підтвердження.

Проте сучасна фізика не задовольняється визнанням теоретичного статусу доекспериментально введених об'єктів і переводить проблему в іншу площину: чи може реально існувати об'єкт, який не реєструється жодними експериментальними засобами? Саме так ставиться питання про існування кварків. В основі експериментальних пошуків їх лежить завдання виокремити їх з речовини у вільному стані і потім підтвердити задані теоретично специфічні властивості цих частинок. Вони здійснюються в декількох напрямках:

1) пошуки стабільних кварків чи частинок з нецілим зарядом у метеоритах, планетах, земній корі, згідно з припущенням, що кварки є результатом космологічного "Великого Вибуху";

2) пошуки кварків у космічних променях. Щоправда, інтенсивність частинок у цьому разі є дуже малою, але доступна енергія може бути досить високою, що дає можливість дослідити великі значення маси кварків;

3) пошуки зі застосуванням протонних пришвидкувачів. При цьому труднощі полягають у тому, що якщо маса кварків є значно більшою від 3 ГеВ, енергії існуючих прискорювачів може бути замало для утворення кварків.

Негативні результати експериментальних пошуків кварків спричинили парадоксальну ситуацію: "Успіх теорії є переконливим свідченням того, що кварки існують усередині таких частинок, як протон, а з іншого боку, постійні невдачі експериментальних пошуків кажуть про те, що кварки не існують незалежно" (17, 169). Вихід із цієї ситуації багато фізиків убачають у створенні теорії, здатної пояснити причини невилітання кварків з частинок, до складу яких вони входять. Такою найбільш розробленою теорією є єдина калібрувальна теорія взаємодій елементарних частинок, яка дає змогу пояснити відсутність вільних кварків і водночас існування їх усередині адронів. Вона виходить із того, що ефективна взаємодія, яка слабне в разі великих енергій і на малих відстанях, стає великою за малих енергій і на великих відстанях. Стосовно кварків це означає, що на великих відстанях вони міцно пов'язані один з одним і рухаються як єдине ціле, а на малих відстанях їх поведінка може бути описана як рух незалежних частинок. Ці два твердження є протилежними виявами кольорової калібрувальної теорії, які дістали назву "інфрачервоне рабство" і "ультрафіолетова свобода" і сукупно дають змогу пояснити існування кварків усередині адрона (ультрафіолетова свобода) і причини невилітання їх (кварків) з адронів (інфрачервоне рабство). Як підкреслює відомий фізик Л. Окунь, "ця гіпотеза конфайнмента (полонення) кварків і глюонів усередині білих адронів узгоджується з усім, що ми знаємо з досвіду про сильні взаємодії. Але довести правомірність цієї гіпотези на основі квантової хромодинаміки і, що найголовніше, теоретично розрахувати механізм конфайнмента ми поки що не вміємо" [18, 10].

Окрім цієї моделі, що поєднує "інфрачервоне рабство" з "фіолетовою свободою", механізм невилітання кварків пояснюють з допомогою моделей "струни" і "мішків". Проте, як вважає Й. Намбу, "нові теорії невилітання кварків спонукають думати, що всі кварки взагалі недосяжні і невидимі. Успіх кваркової моделі повернув нас до питання про реальність кварків. Якщо частинка не може бути виділена і виявлена навіть теоретично, то яким чином ми впевнилися в тому, що вона існує?" [17, 169].

Як вважає більшість фізиків, ця ситуація засвідчує не дискусійність реального існування кварків, а необхідність зміни тих експериментальних параметрів, за допомогою яких визначалось існування фізичного об'єкта. Якщо досі припускали можливість просторово-часової локалізації "елементарного" фізичного об'єкта, то перехід до рівня субчастинок типу кварків вимагає визнати критерієм існування кварків взаємодію частинок, яка не допускає чіткої межі між "елементарними" фізичними

об'єктами. На думку Е. Сударшана, процес вивчення нового типу елементарних частинок досяг такого рівня, на якому "взаємодія між частинками має пояснити їх структуру так само, як існування і зміна стають фактами однієї і тієї самої фізичної системи. Не тільки сили між частинками зумовлені обміном частинок, але й саме існування частинок зумовлене їх взаємодією" [19, 519].

Наведена ситуація потребує пошуку нового діалогу людини з природою, який, за словами І. Пригожина, дрейфує в бік множинності, темпоральності і складності. У цьому діалозі світ більше не постає як незмінний, оборотний у часі та статичний, а безперервно еволюціонує від хаосу до порядку. "Наука знову відкриває для себе час" [20, 7], – зауважує І. Пригожин. Включення категорії часу в структуру фізичного знання перетворює статичний незмінний світ у еволюціонуючий об'єкт.

Ідея історизму фізичного об'єкта з'явилась у фізиці внаслідок застосування А. Фрідманом методів загальної теорії відносності (ЗТВ) до космології. Утвердження в цій галузі науки концепцій еволюціонуючого Всесвіту створює грандіозну картину космічного розвитку від перших секунд до сучасності. Фрідманівська теорія Всесвіту, який розширюється, загострила проблему "початку" Всесвіту. Ця ідея вперше дістала фізичне виправдання, оскільки всі розроблювані в її руслі космологічні моделі породжують ідею сингулярної точки, з якої починається відлік фізичного часу в Метагалактиці.

Сингулярність у фрідманівських моделях Всесвіту спочатку розглядали як абстрактно-гіпотетичний фантом, якого можна уникнути. Але ситуація змінилась з появою ідеї "чорних дірок". Поняття "чорна дірка" запровадили Р. Опенгеймер і Х. Снайдер для пояснення існування конденсованої речовини, щільність якої вища, ніж значення щільності в нейтронних зірках. Коли термоядерне паливо в центрі зірки вигоряє, випромінювання більше не може стримувати силу гравітації і речовина зірки починає падати до центру, а сама зірка перетворюється в точку з більшою щільністю речовини. Катастрофічне стискування зірки призводить до сингулярності, тобто до точкової безрозмірності маси. Аналогічно всі релятивістські моделі засвідчують сингулярність, з якої близько 20 млрд. років тому виник Всесвіт.

Наявність сингулярності означає існування певної ділянки Всесвіту, де порушуються основні фізичні закони. Але цей стан суперечить всьому нагромадженому фізичному досвіду, тому що в земних умовах завдяки щільності, яка прагне до безконечності, відбуваються фазові перетворення речовини, внаслідок чого вдається уникнути сингулярності. Щоб сумістити цей факт з появою сингулярності у моделях Фрідмана, було зроблено спроби змінити початкові умови (зокрема, якщо $t = 0$, відмовитися від основних космологічних постулатів, зробивши припущення про анізотропність Всесвіту). Але навіть такі сильні доповняльні постулати не змогли допомогти вирішенню проблеми сингулярності.

Проблема кінечності і безконечності часу в релятивістських моделях, не будучи однозначно пов'язана з тими чи іншими філософськими чи теологічними висновками про "кінець" Всесвіту, потребує для свого вирішення застосувати всі теоретичні і емпіричні засоби, які має наука на даний момент, та обов'язково їх філософськи осмислити. Релятивістська космологія припускає чотири типи моделей Всесвіту, який може бути:

- 1) безконечним у просторі й часі;
- 2) безконечним у просторі, але кінечним у часі;
- 3) кінечним у просторі й часі;
- 4) кінечним у просторі, але безконечним у часі.

У більшості з них часоподібні лінії є незамкнутими. Але, як показали дослідження К. Геделя, незамкнутість часоподібних ліній не є їх неодмінною властивістю. Так, цей учений в 1949 р. побудував космологічну модель, в якій немає єдиного світового часу. Частина часоподібних ліній у ній була замкнутою, що, на думку Геделя, було вагомим аргументом на користь заперечення об'єктивного, реального статусу часу: "Для кожної

можливої дефініції певного світового часу можливо в цьому світі здійснити подорож, яка, згідно з дефініцією, належить минулому. Але це доводить, що поняття об'єктивного перебігу часу в цьому світі втрачається" [21, 561]. А. Ейнштейн оцінив космологічну модель К. Геделя як важливий внесок у розвиток загальної теорії відносності, але появу парадоксів у моделях, де реалізується замкнутий причинний порядок, вважав порушенням принципу причинності. Тому "було б цікаво з'ясувати, чи не слід такі рішення вилучити з розгляду на основі фізичних міркувань" [7, 414].

Ідея замкнутості часу поєднується з ідеєю його відносності, кінечності та безкінечності, яка вперше була сформульована в теорії кінематичної відносності Е. Мілна. Роблячи спробу пояснити космологічні ефекти, Мілн приймає дві шкали часу: кінематичну t та космічну r . Ці шкали пов'язані між собою так, що моменту $t = 0$ кінематичної шкали відповідає r – в космічній шкалі. У кінематичній шкалі вік Всесвіту кінечний, тоді як перерахунок часу за космічною шкалою засвідчує, що вік Всесвіту є безкінечним. Причиною відносності розрізнення кінечного і безкінечного в релятивістських моделях щодо простору і часу є той факт, що просторово-часовий континуум не має однозначного розщеплення на світовий простір і світовий час. Тому в гравітаційному колапсі, з погляду зовнішнього спостерігача, швидкість перебігу часу необмежено зменшується, а час процесів порівняно з часом у супутній системі відповідно зростає.

Подальше введення категорії часу в опис фізичних процесів пов'язане передусім з дослідницькою програмою І. Пригожина, зосередженою на такій характеристиці часу, як необоротність. Причому Пригожин застерігає від спроб застосування поняття необоротності з динаміки, тому що ці спроби приречені на провал. Адже необоротність – не універсальне явище; існує цілий клас строго оборотних ситуацій. Тому потрібно визначити умови введення необоротності в динаміку.

Такою умовою виступає друга засада термодинаміки: вона "виконує функції правила відбору-обмеження початкових умов, які поширюються в наступні моменти часу за законами динаміки. Відтак друга засада вводить у наш опис природи новий, незвідний до чогось елемент" [1, 58]. Перехід від динамічного, оборотного в часі опису до необоротного здійснюється через нелокальне перетворення спеціального виду, яке включає в себе порушену часову симетрію. "Порушення симетрії, яке нас цікавить, має бути внутрішнім, тобто не пов'язаним з існуванням нових взаємодій. Водночас воно має бути універсальним, тобто можливим у всіх динамічних теоріях, чи то класичній механіці, квантовій механіці чи теорії відносності", – зауважує І. Пригожин [22, 222 – 238].

Важливу роль у переході від динамічного до ймовірного опису відіграє нове поняття часу – *внутрішній час*, який суттєво відрізняється від зовнішнього чи астрономічного часу. Внутрішній час залежить від глобальної топології системи і являє собою оператор, аналогічний операторам у квантовій механіці. Впровадження внутрішнього часу дає змогу здійснити перехід від внутрішньо випадкових систем, тобто таких, для яких перехід від динаміки до ймовірностей є можливим, але необов'язковим, до внутрішньо необхідних. Завдяки необоротності можна перейти від динамічного опису системи до термодинамічного і відтак об'єднати динаміку й термодинаміку, що здійснюється за допомогою спеціального перетворення, котре порушує часову симетрію. Отже, в концепції Пригожина необоротність є тим механізмом, що створює упорядкованість із хаосу на всіх рівнях фізичного світу – мікро-, макро- і мега-рівні.

Процес самоорганізації системи як послідовність нерівноважних фазових переходів спричинює зменшення ентропії системи, оскільки частина енергії системи перетворюється в організований макроскопічний рух. Об'єднання термодинаміки і динаміки сприяє новому підходу до вирішення такої актуальної проблеми, як "теплова смерть" Всесвіту. Зростання ентропії у процесі фізичної еволюції Всесвіту означає невідворотне зменшення теплової енергії, на основі чого Р. Клаузіус, а за ним і В. Томсон дійшли до висновку про майбутню теплову смерть Всесвіту, отже, і про кінечність його існування в просторі й

часі. Вчені здійснили численні спроби уникнути цього висновку (А. Пуанкаре, Е. Цермело та ін.). Проте труднощі, що виникли на шляху створення теорії необоротних процесів, змушували деяких учених заперечувати об'єктивний характер необоротності часу. Зокрема, Л. Больцман писав щодо цього: “Для Всесвіту загалом два напрямки часу є нерозрізнюваними, позаяк у просторі немає верху і низу. Але так само, як ми в якомусь певному місці називаємо “низом” напрямок до центру Землі, так і жива істота, яка перебуває в певній фазі одного з таких окремих світів, назве напрямок часу, який веде до більш неймовірних станів, інакше – як протилежний (перший – як спрямований до “минулого”, до початку, другий – до “майбутнього”, до кінця) і завдяки цій назві виявлятиме “початок” для цих малих царин, виокремлених із Всесвіту, завжди у певному неймовірному стані.

Цей метод уявляється мені єдиним, за допомогою якого можна осмислити другий початок, теплову смерть кожного окремого світу, не припускаючи односторонню зміну цілого [23, 118]. Односторонню зміну часу оголошували ілюзією, а “стрілу часу” – довільною. Але в такому разі весь наш світ перетворюється на ілюзію, що суперечить усій історії людської життєдіяльності, складовою якої є людське пізнання. Запропоноване І. Пригожиним поняття внутрішнього часу дає змогу уникнути цього висновку.

Висловлена багатьма фізиками гіпотеза про походження Всесвіту з “Великого Вибуху” має своєю передумовою існування часового порядку на космологічному рівні. Але Всесвіт є неоднорідним: у ньому можуть відбуватися як однорідні, так і неоднорідні процеси. Деякі частини Всесвіту є замкнутими системами і можуть діяти як механізми. Але більшість систем є відкритими: можуть обмінюватися енергією або речовиною з навколишнім середовищем, а це засвідчує, що у Всесвіті панують не порядок, стабільність і рівноважність, а нерівномірність, несталість, випадковість. Тому через нерівноважність флуктуація чи комбінації флуктуацій призводять до руйнування вже наявної системи.

У точці руйнування, яка має назву точки біфуркації, неможливо передбачити, в якому напрямку піде дальший розвиток системи: до перетворення стану системи в хаос чи до вищого рівня впорядкованості чи організації, який називається дисипативною структурою. Отже, на перший план у фізиці виходить така важлива категорія, як випадковість. Адже, згідно з Пригожиним, стріла часу (термін, впроваджений Едінгтоном для вираження таких характеристик часу, як напрямок і необоротність) виявляє себе лише в поєднанні з випадковістю. Це означає, що тільки тоді, коли система поводить себе досить випадковим чином, в її описі виникає розрізнення між минулим і майбутнім, а, отже, і необоротність.

Всесвіт є саме такою самоорганізуючою системою, спонтанно народженою в якийсь момент необоротного виникнення матерії-енергії і кривизни простору-часу. Такий підхід дає змогу розглянути проблему “теплової смерті” Всесвіту як інший аспект проблем “початку” Всесвіту. У зв'язку з тим, що у Всесвіті відбуваються як оборотні, так і необоротні процеси, спостерігається порушення T -симетрії: рівняння, що описують еволюцію системи за умов $+t$, відрізняються від рівнянь, що описують еволюцію системи за умов $-t$. Це означає, що не можна визначити ентропію системи, яка за певних обставин перестає бути показником безперервного наближення системи до стану абсолютного хаосу, а, навпаки, стає основою порядку, внаслідок чого теза про неминучість теплової смерті Всесвіту позбувається свого фізичного обґрунтування.

Усвідомлення необоротності фізичного часу вводить фізику до кола історичних наук, які утверджують глобальність еволюційного світового процесу. Визнання фізичної еволюції суттєво змінює фізичну картину світу. Зі світу стабільної незмінної матерії ми потрапляємо у світ змінний, несталий, у якому малі причини викликають дуже значні наслідки. Але цей світ не є довільним: навпаки, в ньому причини посилення малих подій мають універсальний характер. Космічна еволюція постає як породження “порядку з хаосу”. Сам термін “хаос” виявляється значно складнішим, ніж традиційне його розуміння в класичному природознавстві.

Зроблена Пригожиним спроба встановити зв'язок між ентропійним, електродинамічним і космологічним обґрунтуванням часу виявила, що “теплова смерть” Всесвіту є, посути, “началом” нашого Всесвіту, його народженням. “Хто міг уявити, що ми будемо змушені помістити “теплову смерть” Всесвіту не в кінець його історії, а в початок, будемо змушені зробити висновок, що порядок, який характеризує наш нинішній Всесвіт, не є порядком, який зберігся попри дедалі прогресуючу деградацію, а є порядком, який виник внаслідок початкового ентропійного вибуху” [20, 18].

У зв'язку з усвідомленням необоротності фізичного часу особливої ваги набирає розуміння відношення людини і природи як взаємного діалогу. На людському рівні необоротність набуває глибокого смислу, невіддільного від смислу нашого існування. Необоротний характер процесів, що відбуваються у світі, робить наше існування співмірним існуванню світу, підвладному еволюційній парадигмі. З'ясувалось, що природу більше неможливо описувати з позиції стороннього спостерігача. Як підкреслює Мерло-Понті, “доти, доки мій ідеал – абсолютний спостерігач, знання, безвідносно до будь-якої точки зору, моя ситуація є лише джерелом помилок. Але досить мені усвідомити, що через неї я пов'язаний з усіма діями і з усім знанням, яке має смисл для мене, і що вона поступово сповнюється всім, що може мати смисл для мене, і мій контакт із соціальним в обмеженості свого буття відкривається мені як вихідний пункт будь-якої, в тому числі і наукової, істини, а оскільки ми, перебуваючи усередині істини і не маючи можливості вибратися з неї назовні, маємо певне уявлення про істину, все, що я можу зробити, – це визначити істину в межах даної ситуації” [24, 136 – 137].

Ця позиція, безперечна у сфері гуманітарного знання, набирає прав громадянства і в сучасному природознавстві. Опис природи є завжди живим діалогом з нею, оскільки ми є макроскопічними істотами, зануреними в реальний фізичний світ, тож і описувати цей світ можемо лише у відповідності з певними обмеженнями, а не як абсолютно незалежні від світу спостерігачі. Цю ситуацію І. Пригожин умовно зображує у вигляді такої діаграми:



Ми починаємо зі спостерігача, який вимірює координати і імпульси та досліджує, як вони змінюються в часі. Під час цих вимірювань спостерігач дізнається про існування несталих систем, пов'язаних з внутрішньою випадковістю та внутрішньою необоротністю. Таким чином ми виявляємо, що будь-яка діяльність є орієнтованою у часі. Підготовка наукового експерименту потребує розрізнення “до” і “після”. Але розпізнати оборотний рух ми можемо тільки тому, що знаємо про необоротність; отже, повернувшись знову до постаті спостерігача, ми усвідомлюємо її як невід’ємну частину світу, який описуємо. Отже, висновок І. Пригожин, для того, щоб макроскопічний світ був світом живим, тобто таким, у якому живуть спостерігачі, він має перебувати в дуже нерівноважному світі. З цього випливає ще один дуже важливий висновок: не існує одного фундаментального способу опису. Кожний рівень опису впливає з певного рівня і, в свою чергу, тягне за собою новий рівень опису, кожний з яких не ізольований від інших і не має перед ними жодних переваг. Це означає, що на кожному рівні виникає новий діалог з природою, який пов'язаний з попереднім і спричинює новий.

Отже, сучасна наука розпочинає новий діалог з природою, в якому, на відміну від класичного підходу, природа постає не як автомат, а як наділена внутрішньою активністю, невід’ємною рисою якої є здатність до запитування. Цією особливістю

сучасного діалогу з природою зумовлена і основна відмінність сучасної тенденції, порівняно з класичною: «протилежно “прозорості” класичного мислення вона веде до “невиразної” картини світу» [1, 385]. Але це означає не поразку людського розуму, а більшу складність взаємин людини з пізнаваними об'єктами. Попри всі наші бажання, неможливо описати світ таким, яким би хотілося його бачити. Ми здатні дивитись на світ лише крізь призму поєднання експериментальних результатів і теоретичних конструкцій, що певною мірою відображає деякі функціональні особливості людського існування. Як вважає Г. Вейль, “вчені глибоко помилялись, ігноруючи той факт, що теоретична конструкція – не єдиний підхід до явищ життя; для нас однаково відкритим є й інший шлях – розуміння зсередини (інтерпретація)” [125, 197 – 198]. Ця думка перегукується з твердженням С. Франка про існування об'єктів у двох смислах: як зовнішнього протистояння і як “внутрішнього об'єкта”: дійсність – це не лише зовнішнє буття, “справжнє буття має глибший шар, в якому воно виступає до нашої свідомості і нашого внутрішнього буття, в певному більш інтимному розумінні” [26, 29].

Природа сама по собі безмовна: щоб вона заговорила, потрібен співбесідник, який змусив би її відповідати на запитання. Вона, як Галатя, потребує свого Пігмаліона, здатного її оживити. Іншими словами, суб'єкт пізнання в діалозі з природою має роздвоїтись на “Я”-суб'єкта і “Я”-природу. Деякі фізики-теоретики, розмірковуючи над тим чи іншим явищем, ототожнювали себе з ним, ставлячи такі питання: “Що б я робив, якби був цією частинкою?”. На це явище звернув увагу К. Поппер, назвавши його “суб'єктивною симуляцією”, яка є одним із важливих методів генерування нових ідей [27, 7 – 18].

Здатність людини вжитись, “втїлитись” у явище природи чи об'єкт мистецтва дістала в зарубіжній психології назву “*емпатія*”. Нерідко механізм емпатії як перевтілення, як ідентифікації себе з іншим розглядають як специфічну ознаку саме художньої творчості і сприймання мистецтва [28, 54 – 56]. Однак більшість сучасних зарубіжних психологів схильна визнати універсальність психологічних законів, що управляють творчими процесами. Підтвердженням цієї думки є такий важливий аргумент, як всезагальність, синтетичність людського досвіду, на ґрунті якого формуються всі структури людського мислення – як у сфері мистецтва, так і в науці. Але якщо у сфері мистецтва явище емпатії виступає, так би мовити, у чистому вигляді, як одна з найважливіших умов творчої діяльності, то в науці його необхідність почасти піддається сумніву, оскільки тягне за собою антропоморфізацію світу: “нічого в дослідженні природи ми не здобуємо без початкової антропоморфізації предмету дослідження” [29, 13]. Ототожнюючи себе зі світом тварин або фізичним світом, людина неодмінно наділяє їх власними рисами і характеристиками. Тому завдання вченого полягає, усвідомивши ризикованість цього явища, докласти зусиль до мінімізації антропоморфних факторів. “Ми можемо говорити лише про більш або менш близькі аналогії світу людських почуттів і уяви, але покладатися тільки на розум, на понятійний апарат” [29, 14], – зауважує М. Попович. Та і розум, і понятійний апарат невіддільні від людини. Тому наукова картина світу завжди є витором людської уяви, а не тварини, чи світу самого по собі [30, 88 – 108].

У діалог зі світом людина ніколи не вступає наодинці, ніколи не лишається з ним “віч на віч”. Вона завжди є озброєною попередньо здобутими знаннями, створеними до неї логічними і теоретичними засобами пізнання. Тому діалог її з природою – це діалог людини з людиною про природу. Особистісний аспект діалогу неминуче вимагає єдності формальних і неформальних методів пізнання, єдності логіки і творчої інтуїції. “Експеримент і математична обробка. Ставить запитання і отримує відповідь – це вже особистісна інтерпретація процесу природничого знання і його суб'єкта (експериментатора)” [31, 370], – так характеризує процес природничонаукового пізнання М. Бахтін. Той самий Бахтін, який, категорично розмежовуючи гуманітарне і природничонаукове пізнання як, відповідно, діалогічне і монологічне, дуже чітко визначив особливості діалогічного процесу в науці. Саме діалогізація наукового

мислення починає дедалі настійливіше визначати динамізм концептуальних систем, їх становлення і розвиток.

Діалогізація у природничонауковому мисленні заново відкриває процес пізнання як особливе мистецтво “запитування” природи, яке протягом віків набирало різних форм. Класична традиція від часів Коперника і Галілея акцентувала увагу на виробленні уявлення про світ, незалежного від спостерігача. Завдання експерименту полягало в створенні умов, які б давали змогу ізолювати реальні природні феномени від впливу суб’єкта.

Проте намагання додержуватися традиції у квантовій теорії заганяло дослідника в глухий кут: ставало неможливим відділити процес емпіричного спостереження від математичної структури. Як зауважує В. Гейзенберг, «ті закони природи, яким ми надаємо математичне формулювання у квантовій теорії, стосуються не елементарних частинок, а нашого знання про них. Отже, і питання, чи існують у просторі і часі частинки “як такі”, більш не може ставитися у такій формі» [32, 295].

Сучасна наука є певною ланкою у нескінченному ланцюгу взаємовідносин людини і природи. Відмова від сліпої віри в раціональність як дещо замкнуте і завершене і усвідомлення відкритості науки до всього нового і несподіваного допомагає збагнути те, що, за словами Н. Бора, ми є не тільки глядачами спектаклю, а й діючими особами драми [33, 89]. Отже, доцільно говорити не про картину природи як таку, а про картину наших відношень з природою. Наука не може посідати щодо природи позицію безстороннього спостерігача, оскільки науковий метод не просто ізолює і впорядковує предмет пізнання, а змінює і перетворює його, внаслідок чого ні метод, ні його творець не можуть бути відстороненими від об’єкта пізнання. Відтак наука не тільки пізнає предмет пізнання – вона водночас і перетворює його, вступаючи з ним у діалог. Дуже точно охарактеризував цю ситуацію В. Гейзенберг: “Ми з самого початку перебуваємо в осередді взаємовідносин людини і природи, і природознавство являє собою лише частину цих відносин так, що загальноприйнятий поділ світу на суб’єкт і об’єкт, внутрішній світ і зовнішній, тіло і душу є більше неприйнятним і призводить до утруднень. Отже, і в природознавстві предметом дослідження є вже не природа сама по собі, а природа, оскільки вона підлягає людському запитуванню, тому й тут людина знову-таки зустрічає саму себе” [32, 300 – 301].

У новій ситуації змінюється уявлення не тільки про природу як об’єкт пізнання, але й про суб’єкт пізнання. Останній більше не можна розуміти як чисте “Я”; він постає як “Я” в певних обставинах, у певному культурно-історичному світі. Так людина з істоти, котра в класичній науці є винесеною за межі світу і поставленою над ним, перетворюється на представника конкретно-історичного світу. Пізнаючий суб’єкт конструює і світ, і перспективу бачення цього світу таким чином, що перспектива постає як властивість самого світу, самої реальності. Як зауважує Ортега-і-Гассет, двоє людей, дивлячись на один і той самий пейзаж, бачать не одне й те саме: перспектива світу, яку спостерігає кожен із них, водночас є й результатом конструюючої діяльності пізнання, і одним із компонентів реальності, що засвідчує органічну єдність людини з відповідним культурно-історичним світом.

У цьому контексті дуже популярним є визначення світу як тексту: світ постає як те, що про нього можна сказати засобами певної мови. Це та сама проблема співвідношення реального і мисленого буття, поставлена ще Кантом, але яку в сучасній науці розглядають під іншим кутом. Вислів “світ як текст” може відігравати роль дуже плідної метафори, так само як і зворотний – “текст як світ”: по-перше, світ “говорить” через текст, розкривається в ньому; по-друге, текст розгортається перед дослідником як світ, оскільки з останнім він має справу як з текстом. Але якщо визнати не метафоричний, а реальний статус цього висловлювання, то в підсумку ми стикаємось з парадоксальними висновками, які виливаються в дискусію про долю науки в сучасному світі.

Однією з популярних знову стає вже відома та думка про кінець науки, належна до руслу більш широкої тези про кінець історичного розвитку суспільства загалом. Як

вважають деякі дослідники, кінців у науки може бути два. Перший із них полягає в тому, що, оскільки фізика займається дослідженнями, підтвердити результат яких можна тільки на такому рівні високих енергій, котрий сьогодні є недосяжним (і навряд чи коли-небудь стане досяжним), то вона з експериментальної стає наукою умоглядною, або, за висловом Дж. Хоргана, “іронічною”: не маючи змоги досягти остаточної строгості і визначеності, а тому змушеної перестати існувати. Другий, згідно з цими самими засадами, означає, що можна побудувати таку фізичну модель Всесвіту, яка буде повною і несуперечливою (а це вичерпає наукову програму в тому вигляді, в якому вона сформована сучасною цивілізацією). Іншими словами, це означає, що якщо визнати не метафоричний, а реальний статус вислову “світ як текст”, то врешті-решт може бути створений такий текст, який цілковито вбере в себе світ. У будь-якому разі, похвалюючи ту чи іншу з цих тез, ми маємо визнати, що наука як особлива форма життєдіяльності людського духу стоїть на межі свого існування і неминуче має завершитися [34, 10 – 12].

Проте такий висновок не є неодмінним і доконечно обгрунтованим. По-перше, теза про необхідність побудови величезних прискорювачів, які принципово не можливо побудувати, є прямим, лінійним продовженням сучасного стану науки і суспільства, без врахування можливості нових, принципово відмінних від сучасних, технологічних рішень. Необмеженість можливостей сучасного комп’ютерного експерименту, який стає одним із важливих напрямків розвитку експериментальної фізики, може створити ситуації з несподіваними явищами, які вдасться зафіксувати з допомогою інших експериментальних засобів, відмінних від тих, що на них сьогодні спирається наука. Тобто сучасне становище у фізиці дуже нагадує обставини на початку ХХ сторіччя, коли вважали, що всі основні фізичні закони вже пізнано і сформульовано і лишається тільки зробити лише певні незначні уточнення.

Однак ця думка є похідною від усталеної системи поглядів на суспільство, науку та природу. Реально сьогодні людство навіть не здатне уявити тих шляхів розвитку суспільства та всіх його складових, з якими воно може зіткнутися в майбутньому. Тому на нинішньому етапі нагальною стає потреба вироблення нового понятійного апарату, який хоча б у перших недосконалих формах міг по-новому осмислити нові явища і дати змогу жити й працювати з ними.

По-друге, теза про можливість кінця науки є висновком з визначення світу як тексту. Але світ не можна звести до тексту, оскільки він, перш ніж бути осмислений як текст і представлений у певних текстах, має існувати. Звісно, світ, який ми знаємо, дуже глибоко зумовлений мовою, а її елементи так глибоко проникають в те, що ми зevamo реальністю, що незалежно від наших бажань виникає спокуса ототожнити його із текстом. Але, як доречно зауважує Х. Патнем, спокуса сказати, що “наша мова створює світ” або що “наша культура створює світ”, буде лише іншою формою однієї і тієї самої помилки вважати світ продуктом: “Один рід філософів розглядає його як продукт сирого матеріалу – неконцептуалізованої Реальності. Інший – як витвір *ex nihilo*. Але світ не є продуктом. Він є просто світом” [35, 494]. Пізнати цей світ і створити уявлення про нього, яке можна визначити як істинне, як з’ясовується, можливо лише в ситуації комунікації, або ситуації діалогу.

Діалог у науці може відбуватися у різних формах: у формі реального діалогу з реальними співбесідниками і у формі внутрішнього діалогу, коли “Я”творця роздвоюється, розтворюється і навіть прибирає більше іпостасей, які ведуть між собою полеміку, зіштовхуючи різні, навіть полярні думки і аргументації з тим, щоб вибрати поміж них ті, які, на думку суб’єкта, є найбільш істинними. У внутрішньому діалозі з самим собою суб’єкт творчої діяльності “розводить” протилежні положення, доручаючи їх різним особам, що містяться в одному “Я”. Розподіл обов’язків усередині окремого суб’єкта аналогічний ситуації, що побутує в науковому колективі, де кожен із учасників діалогу відіграє певну роль. Але з тією відмінністю, що в роботі такого “колективу-особи”, який В. Біблер назвав “внутрішнім коледжем”, різні системи аргументації не є

жорстко закріпленими за кожним з “Я”творця, а весь час міняються місцями, зіштовхуються у дещо нерозрізнене, щоб потім відійти в тінь одного з визначень, що містить головну ідею вченого. Перебіг такого діалогу не можна вишикувати в послідовну однолінійну низку логічних дискурсивних міркувань, оскільки він містить різні системи мислительних процесів, що відбуваються одночасно. Як зазначає Л. С. Виготський, будь-який внутрішній діалог, внутрішня мова “не слугує готовій думці. Думка, перетворюючись у мову, перебудовується і видозмінюється” [36, 271]. Внутрішня мова завжди є мовою для себе, тому рух смислу здійснюється в згорнутому вигляді, оскільки деякі його моменти переносяться на підсвідомий рівень, у глибинні прошарки внутрішньої мови, де смисли нібито вливаються один в одного таким чином, що попереднє міститься в наступному і навпаки. Саме в точках перетину різних смислів можливі “нелогічні” стрибки мислення, осявання, які спонукають до нових смислів.

Далі відзначимо рівні, на яких може відбуватися діалог у науці.

1. *Зіткнення наукового і ненаукового способів мислення.* До ненаукового належить усе, що не входить у сферу науки, – міфологія, релігія, буденна свідомість, мистецтво. У цій ситуації наука усвідомлює себе як монолітне, цілісне й адекватне відображення реальності, що протистоїть ненауковому мисленню, яке є розірваним, хаотичним, оскільки позбавлене того фундаменту, на якому можна створити систему осягнення світу. Різке протиставлення наукового і ненаукового способів мислення, притаманне класичному періоду розвитку науки, в наш час поступається місцем діалогу між ними, в процесі якого виявляються певні зв'язки наукового і гуманітарного, наукового і релігійного підходів до реальності. Так, тепер стає цілком очевидним, що наукова картина світу перебрала на себе багато рис теологічного світобачення.

2. *Зіткнення різних наукових способів пояснення реальності, наявних у різних культурах.* Взагалі питання про можливість діалогу між різними культурами є предметом дискусії, зумовлюючи різні, аж до протилежних, точки зору. Одні вчені обстоюють думку про неможливість такого діалогу внаслідок функціонування в різних культурах абсолютно несумісних соціальних, політичних та культурних умов. Відомий культуролог М. Гаспаров вважає нездійсненою бахтінську ідею діалогу культур, оскільки розуміння будь-якої минулої культури можливе тільки як розуміння чужої мови, яку можна вивчати і розгадувати, як розгадували таємницю священних слів “жерці-філософи”, але не можна вступати з нею у діалог. Тому духовний світ Пушкіна, на думку М. Гаспарова, є для нас таким самим недосяжним і чужим, як світ древнього ассирійця чи чеховської Каштанки. “Навіть коли розмовляють живі люди, ми часто-густо чуємо не діалог, а два нашаткованих монологи” [37, 9], – вважає М. Гаспаров. То що ж тоді казати про можливість діалогу з далекими від нас культурами?

Поряд з цією позицією існує зовсім протилежна. Відомий лінгвіст Л. Щерба з численних спостережень доходить висновку, що “монолог є значною мірою штучною мовною формою”, “що повсюди, у зливні слів, які течуть поряд з нами і омивають нас з усіх боків, ми не чуємо монологів, а лише уривчасті діалоги” [38, 3 – 4]. На мою думку, позиція Л. Щерби найбільше узгоджується з виявленою структурністю і складністю свідомості, мислительні процеси в якій перебігають у формі внутрішнього діалогу людини.

Діалог як зіткнення різних наукових напрямів, занурених у різні галузі різних культурних середовищ, зумовлює появу нових цікавих відкриттів. Прикладом може бути виникнення європейської науки в контексті культури Нового часу як діалогу, перегуку з культурами античності і середньовіччя. Залучення людини в різні культури зумовлює діалого-рефлексивний рівень організації свідомості, оскільки його рішення і його поведінка тепер залежать від взаємодії різних мов, різних ціннісно-сміслових структур. Щоб провадити діалог з культурами античності і середньовіччя, треба виробити більш універсальну модель свідомості, яка саме і є характерною для свідомості вченого.

3. *Зіткнення різних наукових уявлень у межах однієї науки, однієї культури* (концепції простору Ньютона і Ляйбніця, корпускулярна і хвильова теорії світла та ін.).

Отже, можна вважати обґрунтованою тезу, що наукове пізнання, як і будь-який творчий процес, відбувається у вигляді діалогічних колізій між розсудком і розумом, розумом і інтуїцією, науковими і ненауковими способами мислення, між різними науковими концепціями тощо. Але сам процес діалогу лишається поза межами наукових теорій, замаскований формою об'єктивно-наукової істини. Тому його можна розкрити лише за допомогою історико-наукової реконструкції перебігу наукового пізнання.

Одна з найбільш важко розв'язуваних суперечностей наукової творчості полягає в тому, що вона можлива лише в ситуації спору, антиномічності, хоча водночас учений мусить мислити несуперечливо. Об'єктивно оцінюючи аргументи і контраргументи, він повинен відшукати такі докази, які б давали йому підстави з двох протилежних тез вибрати і обґрунтувати одну і відхилити іншу. Ця вимога незаперечно виконувалась у фізиці, аж до виникнення квантової механіки.

Так, у класичній механіці актуальна для інтелектуальної атмосфери того часу дискусія між двома протилежними концепціями простору і часу – ньютоновою, що стверджує субстанціальність і абсолютність просторово-часових характеристик реальності, та лебніцевою, що стверджує відносність простору і часу, – вирішується на користь просторово-часової концепції Ньютона. Здавалося, що знайдено таку фізичну систему, яка реалізує прагнення фізиків “об'єднати пістряве розмаїття фізичних явищ у єдину систему, а, якщо можливо, то і в одну-єдину формулу” [39, 23].

Класична механіка побудована так, нібито науці нічого не відомо про наявність протилежної точки зору, яка містить у собі аргументацію, здатну похитнути абсолютну достовірність її основ. Але подальший прогрес наукового пізнання виявив необґрунтованість домагань класичної механіки на роль єдиної істинної теорії щодо певної царини фізичного світу. У спеціальній теорії відносності дискусія про природу просторово-часових уявлень завершується на користь лейбніцевої концепції – як більш адекватної запитам пізнання фізичної реальності на новому етапі.

Жертвування антиномічністю досліджуваного об'єкта сприяє утвердженню монологічного характеру наукового пізнання. Але вже Кант показав, що обидві концепції однаковою мірою можуть бути доведені або спростовані, оскільки являють собою абсолютне протиставлення взаємопокладених протилежностей. Проте виявлена Кантом у сфері філософської рефлексії реальна протилежність буття лишається поза межами теорії як у класичній механіці, так і в спеціальній теорії відносності, завдяки чому досягається несуперечливість знання.

Виникнення конкуруючих теорій засвідчувало можливість існування різних систем аргументації, а відтак і можливість осмислення наукового пізнання як діалогу між класичним і некласичним розумом. Та сама наявність таких передумов ще не означає автоматичного усвідомлення діалогічного характеру наукового мислення. Ситуація конфронтації змусила фізиків шукати шляхи її вирішення на новому фундаменті, яким є перехід від класичних до релятивістських уявлень, завдяки чому їх можна було вишикувати у логічно послідовний ряд. Ця роль була відведена принципу відповідності знання, сформульованому Н. Бором у зв'язку з необхідністю встановити аналогію між квантовою теорією та класичною механікою. Свою евристичну значущість цей принцип виявив також внаслідок граничного переходу між математичними формалізмами класичної механіки, спеціальної та загальної теорій відносності. Вдалося також розкрити граничний перехід між математичним формалізмом класичної механіки та квантової теорії. Як зауважував один із фундаторів квантової механіки М. Планк, “класичні теорії можуть бути просто охарактеризовані таким фактом, що факт дії стає мізерно малим” [40, 19].

Завдяки додержанню принципу відповідності історія фізики поставала “не як череда безкінечних катастроф, не як звичайна послідовність не пов'язаних одна з однією

фізичних теорій, які виникають і неминуче руйнуються, а як закономірний процес руху пізнання до дедалі глибшої сутності речей, до ширших узагальнень” [41, 56]. Зрештою ідея монологічності наукового пізнання діставала у фізиці конкретно-наукове обґрунтування.

Проте концепцію пізнання як монологу у фізиці буквально зруйнувала зсередини квантова механіка. Хоча принцип відповідності і давав змогу встановити відповідність між класичною механікою і квантовою теорією, але у вихідних принципах останньої вперше був заданий об’єкт з антиномічними – корпускулярно-хвильовими – властивостями. Усунути одні з них і залишити інші – неможливо, оскільки “вони становлять однаково суттєві свідчення про атомні системи і, узяті разом, вичерпують ці свідчення” [42, 726)] Наявність у структурі квантової механіки об’єктів з антиномічними характеристиками потребувало наявності різних – протилежних – систем аргументації, тобто визнання антиномічності самого розуму.

Квантова механіка виявляє антиномічність наукового пізнання як на теоретичному рівні (її об’єкт може бути виражений у структурі теорії за допомогою антиномічних суперечливих понять “хвиля-частинка”, “статика-динаміка”, “причинність-індетермінізм”), так і на експериментальному рівні (згідно з показаннями одного класичного приладу, мікрооб’єкт є хвилею, іншого – частинкою, корпускулою; одна схема експерименту узгоджується зі статичною ідеалізацією мікрооб’єкта, інша – з динамічною). Отже, суперечливість буття відображається у самій структурі квантової теорії, а обґрунтування відбувається за допомогою концепції доповняльності. Поєднання у квантовій теорії антиномічних характеристик досліджуваного об’єкта та визнання істинності кожної з них дали змогу створити більш цілісну та повну картину реальності, ніж відкидання однієї з них.

З точки зору теорії пізнання, наявність різних систем аргументації у структурі квантової механіки змушує по-новому розглядати суб’єкт пізнання. Останній більше не може бути цілком безслідно вилучений з результатів пізнання, але він починає роздвоюватися і вступати в діалог з самим собою або з іншими теоретизуючими суб’єктами. Класична наука розщеплювала цілісний образ суб’єкта-теоретика на різні іпостасі і наділяла кожен з них реальним буттям: за кожною з них закріплювалась певна несуперечлива форма аргументації, яка або не перетиналася з іншою, або пригноблювала її. Тому можливим було існування класичного розуму у формі “природничонаукового” і “філософського” розуму, як таких, що існують самостійно, коли на одне й те саме питання філософський і природничонауковий розум давали різні відповіді (концепція простору і часу Ньютона і кантівська інтерпретація цих категорій).

У методології некласичної, а саме – квантової, фізики “розум математика” і “розум філософа”, “розум природознавця” і “розум гуманітарія”, “розум теоретика” і “розум практика” виявляють свою діалогічну природу. Стає зрозумілим, що це – різні, суперечні між собою визначення одного полілогічного розуму” [43, 148].

Але виявлення діалогічного характеру наукового пізнання зовсім не означає усунення труднощів у цьому складному процесі. Діалог як форма пізнання містить у собі небезпеку реального конфлікту та насильства над одним учасником діалогу з боку іншого, на що вказують багато дослідників. Він не може відігравати роль панацеї від усіх теоретичних та практичних проблем. Водночас усвідомлення конфліктності структури діалогу як форми спілкування та способу мислення має сприяти не відмові від діалогу на користь монологу, оскільки це просто неможливо, а пошукам шляхів позитивного вирішення конфлікту. Тут може стати в нагоді створена і відпрацьована у кібернетиці теорія управління, яка вирізняє в будь-якій діяльності “вирішальний” голос, що бере на себе управління тим чи іншим процесом. Такий розподіл ролей у процесі внутрішнього діалогу в науковому пізнанні, де різні іпостасі “Я” освітлюють об’єкт дослідження у різних проекціях, допомагає зрозуміти, як творець тих чи інших наукових теорій доходить сприйняття тих чи інших наукових тверджень як істинних.

Наукова творчість у світлі кібернетичної теорії управління може бути представлена як самоорганізуюча система процесів переробки інформації. Як і будь-яка кібернетична система, вона мусить мати керовану і керуючу системи, котрі не обов'язково є самостійними блоками, а розрізняються тільки функціонально. При цьому керована система спрямована на генерацію нових ідей; керуюча, яку представляє “вирішальний” голос, – на їх селекцію і визнання певної з них визначальною [44, 76 – 82]. Звичайно, це дуже схематична, спрощена схема. Адже всі системи, всі рівні творчого “Я” налаштовані на здобуття нового знання. Тому їх взаємодія завжди набирає форми діалогу, який зав'язується та розвивається на всіх рівнях творчості.

Отже, від самого початку наукове пізнання здійснюється у формі діалогу. Щоправда, саме усвідомлення діалогічності – набуток ХХ ст., яке, зазнавши лихоліття війн та глобальних катастроф, усвідомило всю безперспективність, небезпечність та загрозливість відношення людини до людини та людини до природи як “Я – Воно” та необхідність заміни його відношенням “Я – Ти”. Саме останнє взаємно доповнює та гармонізує протилежні начала буття, зумовлює прорив з полону самотності та відособленості у царині хай і найвищих та найчистіших абстракцій, до відношення діалогу, кожен із учасників якого не відмовляється від своїх переконань і поглядів, але ладен погодитися з тим, що переконання і погляди “Іншого” мають незаперечне право на існування.

Пізнавальний акт у науці, тобто прирощення нового, можливий лише за умови вступу нового знання у процес діалогу зі старим знанням. Так, у теорії відносності механіка Ньютона існує не як мертва, хибна, непотрібна, а як живе, сьогоденне істинне знання, інакше б не виникла сама проблема узгодження нової теорії зі старою. Мета наукового діалогу – не відкидання старого, а прирощення нового, включення його в цілісну структуру, що сприяє збагаченню і знаходженню нових смислів у раніше набутому знанні і водночас встановленню нових, чітких меж його функціонування.

3. Проблема істинності наукового знання в ситуації діалогу

Визнання діалогу як загальноцивілізаційної цінності, як важливого фактору вдосконалення людства нині перебуває на абстрактному рівні без відповіді на питання: що є метою і результатом діалогу, чи відбувається він заради самого себе чи заради іншої мети? Цінність діалогу, на мою думку, полягає в тому результаті, якого ми досягаємо, отже, він – це, передусім, спосіб або засіб досягнення цього результату. В цьому – основна відмінність між діалогом і звичним спілкуванням, або комунікацією. Якщо останнє може здійснюватися заради самого факту спілкування, то кожний конкретний діалог має свою певну мету, а успішність його визначається рівнем її реалізації.

У сфері наукового знання такою метою є досягнення наукової істини (як Істини з великої букви), без якої саме існування науки як специфічної сфери діяльності людського духу втрачає сенс. Пізнання завжди спрямоване на пошук Істини як чогось такого, що є життєво насущним для людини як мислячої істоти, без якого її доля не може здійснитися і вона сама не може стати собою. Як свого часу показав Е. Гуссерль, прагнення до Істини не є імманентним гносеологічному відношенню, але передбачається останнім. Жити за Істиною потребує і пізнавати за істиною, тобто передувати пізнанню як такому. Тому питання, які зміни вносить сучасність у розуміння того, що є Істина і як вона може бути досягнута, набирає в науковому пізнанні надзвичайної ваги.

Проблема істинності наукового знання постала водночас зі становленням науки в умовах гострої боротьби з теологією. У сфері пізнавальних інтересів людини світ у різні культурні епохи трансформувалася в її свідомості в різні образи, різні “моделі”, суть і специфіка яких зумовлена культурними реаліями свого часу. Культура античності має підґрунтям нерозривний зв'язок двох складових єдиного космосу – phusis (природа, чуттєво різноманітний світ) та logos (міра, закон, гармонія, структура). Антична людина

органічно вписана в світ, де діють єдині закони для ідеального і матеріального, а сама їх розбіжність не доведена до повного дуалізму. Саме тому в античності вона спостерігає світ не “ззовні, а “зсередини” і не може ставитися до нього як до такого, що перебуває поза нею.

У культурі середньовіччя онтологічний статус світу радикально змінюється. Світ постає як інша іпостась Бога, отже, як несuverенний, як такий, що не містить у собі причин власного існування, а тому пізнання і не може відкрити їх людині. Внаслідок цього розум зводять з того п'єдесталу, на який його поставили антична філософія і наука, вважаючи розум арбітром у питанні про істину. На це місце починає претендувати віра в авторитет Святого Письма. Середньовічна християнська думка, виходячи з догмату про створення світу Богом, розробила концепцію істини як Одкровення, що засвідчує дійсність Бога, який стоїть поза світом і над ним. Пізнання людиною світу здійснюється через прилучення до істини Одкровення, внаслідок чого істина перетворюється з наявного до пізнання і поза пізнанням слова Творця в особисту істину. Тільки особиста причетність до істини Одкровення дає змогу індивідові співвіднести її з власним кінцевим життям і створює передумови для формування людського ставлення до світу, лишаючись при цьому в межах істини Одкровення, яка є абсолютною точкою опори середньовічної людини у світі. Тому не дивно, що праця пізнання зосереджується на вибудові свого, людського світу, а не в дослідженні емпіричними засобами і раціональними методами всього непізнаного. Як зауважує Р. Гвардіні, “істина стає предметом медитації і розвивається засобами розділяючої і з'єднуючої логіки в надзвичайно велике ціле теологічної системи” [45, 131].

Особлива роль при цьому відводиться символізму як такій інтелектуальній канві, яка дає змогу описати світобудову в своєрідній теоретичній формі: “символізація покликана створити там, де немає наукового пояснення, впорядковану систему, яка б охоплювала безконечні зв'язки і відношення дійсності” [46, 18]. Символізм виконує в мисленні середньовіччя роль методу, що поєднує навколишню дійсність, у якій перебуває людина, з тим, що існує на якісно іншому рівні буття, – горнім, або божественним, світом. Кожний елемент досвідного світу є символом відповідного елемента горнього світу, а все разом – символами “всеохоплюючої єдності, найдосконалішої реальності Божества, яка є джерелом усіх інших реальностей і, віддзеркалена в незліченних символах, сама вже не символізує більше нічого і володіє буттям у собі” [47, 3 – 4]. Символічна картина світу відповідає духові і літері Святого Письма і трактує увесь реальний світ лише як знак, як вияв божественної волі і суті, які “є абсолютним критерієм людської поведінки та пізнання” [48, 175]. Одкровення надає людині місце, де вона твердо стоїть і може, піднісшись над рівнем безпосереднього буття, розглядати світ як ціле. “Самі різні сфери світу і життя з їх рівнями і фазами пов'язані одна з одною багатющим розгалуженням відповідностей, відношеннями прообразу і відображення, основи і розвитку, витоку і повернення до нього, – і всі ці відношення, у свою чергу, співвіднесені з вічним так, що універсальна символіка пронизує все суще і управляє ним” [45, 133], – узагальнює суть середньовічного світобачення Р. Гвардіні.

Але середньовічний образ світу починає руйнуватися уже в XV ст., а в XVII ст. поступово окреслюється нова картина світу, в якій “порядок віри” поступається місцем “порядкові знання”. Світ із творіння Бога, яке не має власної самоцінності, стає “природою”, яка постає як *causa sui*, як причина власного буття і небуття. Символізм, котрий у середньовічній думці замінював дослідження причинно-наслідкових зв'язків реальності, поступається місцем каузальності. Умогляд, визнаний у культурі середньовіччя адекватним способом пізнання істинносущого, оскільки істина Одкровення може бути сприйнята лише “духовними очима”, замінюється емпіричним ідеалом пояснення природи, коли світ досліджують на його власній основі. Людство починає усвідомлювати, що, крім християнської дійсності з її серцевиною – істиною Одкровення, існує інша істина, яка відкривається через людський досвід і є незалежною від заданих

взірців. Нова картина буття формується в лоні наукового світогляду, який приходить на зміну релігійному. Відбувається справжня революція, яка стосується перебудови еталонів і норм знання: світ із творіння Бога, яке не має самостійної цінності, стає “природою”, яка в контексті людської практики постає як причина свого власного буття і небуття.

Проте за всіх кардинальних відмінностей від середньовічної нова картина світу увібрала в себе багато рис теологічного світобачення. Як зауважував Е. Мах, “людина безстороння (неупереджена) не засумнівається в тому, що епоха, на яку припадає розвиток механіки, була налаштована теологічно. Все зводилось до питань теологічних, і на все ці питання мали вплив” [49, 380]. Безперечно, християнські погляди були тим рштуванням, з допомогою яких зводилась уся будова європейської науки Нового часу. На це звертали увагу такі видатні вчені фізики, як В. Гейзенберг, В. Паулі, М. Планк та ін.). Так, аналізуючи фізичні погляди Й. Кеплера, В. Гейзенберг пише: “Ці математичні закони виступали зримим спалахом божественної волі, як ми читаємо у Кеплера, і Кеплер спалахував натхненням у зв’язку з тим, що він першим побачив через них красу божественного творіння. З відходом від релігії нове мислення не мало нічого спільного. Навіть якщо нове знання і суперечило в певних аспектах церковній доктрині, це мало що значило перед лицем такого безпосереднього переживання божественного дійства в природі” [32, 330].

Наука запозичує у теології не тільки деякі онтологічні уявлення про Всесвіт (образ триєдиного Бога як прообраз кеплерівської геліоцентричної картини Всесвіту), а, насамперед, саму ідею раціонального устрою світу, хоча вкладає в неї зовсім інший зміст. Якщо теологія вибудовує свій світ відповідно до змісту істини Одкровення, тобто як певну систему взаємоузгоджених символів, то наука розуміє раціональність світу як причинно-наслідкову узгодженість та зв’язок усіх речей у природі. У теології принцип раціональності є основоположним, оскільки саме християнсько-платоністська ідея здатності людини до адекватного пізнання дійсності забезпечує зв’язок і гармонію між горнім (Божим) і дольнім (людським) світами. Зв’язок між теологічною та науковою картинами світу М. Планк тлумачив так: “...релігія і природознавство стикаються в питанні про існування і сутність Вищої влади, яка панує над світом. Відповіді, які вони дають тут, певною мірою можна порівняти між собою... Вони зовсім не суперечать одна одній у твердженнях, що, по-перше, існує розумний світопорядок, незалежний від людини, по-друге, що сутність цього світопорядку не можна простежити безпосередньо, а лише опосередковано пізнати або тільки припустити його наявність. Для цієї мети релігія користується своєрідними символами, а точні науки – своїми вимірами, побудованими на сприйнятті. Іншими словами, ніщо не перешкоджає нам ототожнювати (а наш потяг до знання навіть вимагає цього) дві сили, що повсюдно діють – світопорядок природознавства і Бога релігії” [50, 34 – 35]. Адже оскільки світ влаштований раціонально, то й пізнаний він може бути раціональними засобами.

Щоб здобути собі місце під сонцем, тобто в культурі і життєдіяльності суспільства, наука мусила відтіснити з чільного місця теологію, поставивши перед собою мету – звільнити людину від сліпої віри в Бога та наділити її знанням дійсності як умовою владарювання над силами природи. Але щоб пізнати богорівну природу, вона сама має стати подібною до Бога, який споглядає природний світ. Культура Нового часу формує поняття людини як самочинної особи, як творця, співвіднесеного з суб’єктивністю Всесвіту – світовим духом. Знання, які може надати наука, мають зрівнятися у правах з можливостями, наданими людині релігією. Прагнучи до повної перебудови людського світобачення, заміни релігійних поглядів науковими, наука запозичує у теології поняття “істина”, сповнюючи його нового змісту відповідно до власних цілей, проте зберігаючи його основні характеристики.

Наріжне поняття раціоналістичного пояснення світу у теології – істина Одкровення – наділена певними атрибутами, що робить її всезагальною, – ясністю, абсолютністю і самодостатністю. Щоб наукове пізнання світу могло претендувати на однаковий статус з

божественним провидінням, воно також має наділити наукову істину цими самими властивостями. Середньовічна думка, звернувшись до пізнання природи, зіткнулася з ситуацією, коли наукові припущення суперечать теологічним догматам. Компромісне рішення було досягнуто в ученні про “подвійну (двоїсту) істину”, згідно з принципом якої істинним у філософії і науці може бути те, що не є істинним з погляду християнського віровчення. Але таким науковим результатам, на відміну від релігійних, притаманний лише статус імовірності, щодо яких (результатів) постійно декларується пріоритет Святого Письма. Такий погляд мав на меті виправдати заняття науковою працею, але це істотно звужувало царину віри на користь знання. Тому церква ще у XIII ст. засудила вчення про “подвійну істину” як таке, що ставить за мету приниження теології.

У культурі Нового часу статус істин розуму істотно змінюється: вони стають цілком незалежними від істини Одкровення. Це спричинило жорстоку боротьбу християнської церкви з поглядами Г. Галілея. Дилема, яка постала перед Галілеєм, не зводилась до простого вибору між геоцентричною системою Птолемея і геліоцентричною системою Коперника. Мова йшла про вибір між тлумаченням астрономічних даних як умовних, імовірних і визнанням їх як об’єктивно істинних, достовірних. Доки геліоцентрична система не претендувала на об’єктивний смисл, лишаючись зручною математичною структурою, вона не викликала жодних заперечень навіть серед найпослідовніших adeptів релігії. Та як тільки вона починає претендувати на нове розуміння світу і ставлення людини до нього, проти неї починається запекла боротьба.

Відмова від принципу “подвійної істини” мала неабияке значення для розвитку науки. Але водночас перед нею стала складна проблема: якщо Бог у науці більше не є могутнім і беззастережним авторитетом, то де шукати гарантію абсолютності, достовірності і самоочевидності наукових істин? Два найбільш поширених філософських підходи Нового часу до процесу пізнання – раціоналізм і емпіризм – дають дві абсолютно протилежні відповіді. Раціоналізм розробив строгу логічну структуру існування в розумі людини природжених ідей, які передують знанню конкретних явищ і процесів, та “істин факту”. Надавши перевагу “істинам розуму” над “істинами факту”, раціоналізм у трансформованому вигляді відтворив концепцію “подвійної істини”. Емпіризм вважав поділ істин на “істини розуму” і “істини факту” недоречним, оскільки справжня наука завжди має справу з “істинами факту”, яким притаманні критерії абсолютності та достовірності. Емпіричний ідеал знання виявився більш адекватним спрямованості класичного природознавства на пізнання природних явищ, знімаючи з останніх божественне покриття.

У грандіозній картині світоустрою, яка є наслідком наукової революції XVI – XVII ст., природа постає як гігантський механізм з власними законами, володарем якого є людина, оскільки вона наділена божественною душею. Останній притаманна здатність до пізнання, порівнювана з божественною; здобуті цією душею знання можуть бути порівняні з істиною Одкровення, а тому й дають правильне уявлення про навколишній світ. Отже, ідеал людської могутності, втілюваний у Богові, повертається на землю. Як підкреслював Гегель, у цей період “дух піднісся до висунення до себе вимоги, щоб він знаходив і знав себе як справжню самосвідомість і в надчуттєвому світі, і в безпосередній природі” [51, 165].

При цьому реальна людина роздвоюється на ту, що практично діє, і людину пізнаючу. У ролі суб’єкта пізнання людина наділена лише однією функцією – пізнавальною. Але ця функція має бути уподібнена божественній здатності спостерігати світ. А результат пізнання уподібненої Богові природи не повинен поступатися істині Одкровення, яка пронизує всю структуру світобудови, надаючи кожному з елементів причетності, прилученості до божественного походження. Саме ця причетність до акту творення надає раціонального змісту всьому сущому, а пізнанню сущого – істинного характеру.

Основу подібності людського до божественного закладено в творчості як способі буття кожного з них: “Якщо божественне відношення слова й інтелекту може бути описане так, що слово не є причетним до інтелекту, а цілком і повністю (totaliter) з нього випливає, то так само і у нас, людей: одне слово випливає з іншого totalitet, тобто випливає з самого духу”, – вважає Х.-Г. Гадамер. Звичайно, між цими способами буття – людським і божественним – існують і відмінності, зумовлені недосконалістю людського духу. Наслідуючи Фому Аквінського, Х.-Г. Гадамер вирізняє три відмінності між людським і божественним словом:

1) людське слово, на протигагу божественному, творить не актуально, а потенційно, не саму річ, а уявлення про неї;

2) людське слово недосконале, що зумовлено недосконалістю самого людського духу, який ніколи не буває присутнім цілком у самому собі, тому й людське слово, на відміну від божественного, не є одним-єдиним словом, а має послуговуватися безліччю слів;

3) оскільки людське слово, хоча й спрямоване на річ, не містить її у собі як ціле, воно змушене постійно переходити до все нових і нових концепцій і в жодній з них не дістає цілковитого завершення [15, 492]. Та саме ця відмінність людського слова від божественного має і позитивний аспект: вона становить основу безконечної творчості духу, постійного його виходу за власні межі і вияву свободи для побудови нових концептуальних систем. У цьому процесі відбувається справжнє створення, але не світу речей, як у божественній творчості, а світу понять, які розгортають єдність духу не в одномоментне, одноразове творення реального світу, а в безупинне, безперервне, безконечне творення світу культури, науки, мистецтва.

Поступово релігійний відблиск і релігійне обґрунтування людської здатності до пізнання слабшають і згодом зовсім зникають у гносеології Нового часу. Зате атрибути абсолютності, універсальності і аподиктичності наукових істин набувають статусу невіддільності від них, визначаючи саму сутність поняття “наукова істина”.

Класична наука спирається на постулат досягнення істини, формулюючи при цьому різні концепції істини: істина як незмінна і абсолютна властивість ідеальних об’єктів (Платон), як узгодження мислення з самим собою (теорія когеренції) чи з його апіорними формами (Кант), чи як відповідність знань пізнаваному об’єкту (матеріалізм). Завдання суб’єкта за такого розуміння полягає у віднаходженні цієї наперед заданої, існуючої істини, абсолютно незалежної від умов її здобування і висловлення.

Найбільш уживаним у науці є істини як відповідності певних тверджень фактам. Як зауважує Дж. Остін, “для частини буденної мови це навряд чи є неправильним. Я навіть повинен визнати, що це взагалі не вважаю помилковим” [52, 178]. Таке тлумачення істини є прийнятним передусім для конвенцій, які називають дескриптивними, – тих, які ставлять слова або твердження у відповідність з типами ситуацій, речей, подій, які можна виявити у світі. Окрім них, можна виділити клас демонстративних конвенцій, які ставлять слова або речення у відповідність з історичними ситуаціями, які можна виявити у світі. Це відбувається, як правило, у буденному житті, коли можна об’єднати слово і ту реальну ситуацію, яку це слово описує.

Труднощі виникають в разі застосування слова “факт” щодо історичних ситуацій, подій і світу як цілого. Як зауважує Дж. Остін, “у філософії завжди виникають помилки, якщо вважати, нібито все, що має відношення до “звичайних” слів типу “червоний” або “рикає”, повинно мати силу відносно екстраординарних слів типу “реальний” або “існує” [52, 184]. Отже, труднощі виникають тоді, коли до деяких висловлювань, котрі не є твердженнями (хоча за граматичною формою і є подібними до них), намагаються застосувати критерій істинності або хибності. Адже не всі судження можуть бути “істинними”, в тому значенні, що їх смисл не вкладається в цю характеристику: “принцип логіки “кожне судження має бути істинним або хибним” настільки довго вважався

найпростішим і найбільш переконливим, що перетворився у найбільш поширену форму дескриптивного заблудження”[(52, 188].

Але кардинальна зміна характерної для класичного природознавства гносеологічної ситуації зумовила потребу по-новому розглядати проблему істинності наукового знання. Специфіка сучасної гносеологічної ситуації, що полягає в принциповому усвідомленні діалогічного характеру наукового пізнання, відмові від ідеї жорсткої конкуренції теоретичних конструкцій, відсутності беззаперечних критеріїв визначення та оцінювання знань як істинних, зумовила кончу потребу у формуванні нового розуміння істинності наукового знання. Наявність багатьох геометрій, логік, фізичних і хімічних теорій, такої кількості класифікацій, кожна з яких вважається прийнятною для одних і недосить вдалою для інших, призводить до того, що будь-яка, навіть найбільш істинна, формула є людським інструментом, а не буквальною транскрипцією реальності. Місце відношення конкуренції, якому підпорядкований логічний рух до істини і в якому відбувається “зняття” досягнень думки минулого в нових, вищих теоретичних системах, займає відношення “спілкування розуму,” в якому людина опредмечує себе як суб’єкт пізнання, тобто творить себе як суб’єкта, а все знання, нагромаджене людством, має цінність, оскільки одночасне існування різних наукових парадигм дає змогу виявити в ньому новий, раніше прихований смисл.

Але при цьому стає очевидним, що між світом і теоріями, або, ширше, між світом і мовою, немає незамінних, “магічних” зв’язків. Тобто немає жодних підстав вважати, що світ неодмінно репрезентує себе саме в цій мові і в цій теорії. Люди формують знання, за допомогою якого вони розуміють світ як власні світи-версії, а це надає ідеї множинності світів прав громадянства. Ми всі говоримо на різних мовах, отже, світ існує не лише у одному варіанті. Сучасна філософія, почавшись з кантівської заміни структури світу структурою духу, дійшла врешті-решт заміни структури понять різноманітними структурами символічних систем науки, філософії, мистецтва, сприймання і буденної мови. Рух відбувався від однієї-єдиної істини і одного наперед даного світу до процесу породження розмаїття правильних і при цьому конфліктуючих варіантів або світів.

Поява певної кількості теорій щодо однієї й тієї самої предметної ділянки довела, що істина не може бути абсолютною, втіленою в одній конкретній науковій теорії. Цей факт сприйняли як кризу об’єктивності наукового пізнання і в кінцевому підсумку – як кризу природознавства. Її подолання було здійснено в межах концепції абсолютної і відносної істин, згідно з якою абсолютна істина не може бути досягнута актуально, але вона є ідеалом, до якого спрямований процес наукового пізнання. Таке вирішення проблеми давало підстави розглядати кожний новий етап фізичного пізнання як крок до абсолютної істини, яка завжди лишається метою, стимулом та ідеалом пізнання. Цим створювалась можливість зберегти, пристосувавши до нових умов, концепцію наукового пізнання як односпрямованого, лінійного процесу, в якому відносні істини є точками опертя. Та вдовolenість таким вирішенням проблеми істинності наукового знання похитнулась під час виходу фізики на рівень дослідження такого еволюціонуючого глобального об’єкта, як Всесвіт. Це істотно змінило основоположні засади, на яких базувалось фізичне пізнання.

Визнання еволюції Всесвіту сприяло усвідомленню того, що за незвичайних умов розширення Всесвіту властивості простору і часу змінюються. У часі з’являється виділена точка – так звана точка сингулярності, з якої починаються відлік часу в Метагалактиці та формування фізичних законів, що діють на сучасному етапі еволюції Всесвіту. Незворотний характер процесів, що відбуваються в еволюціонуючому Всесвіті, переконливо спростовує уявлення про нього як гігантський механізм, підпорядкований чітко детерміністським законам. З огляду на існування точок біфуркації еволюція Всесвіту постає як нелінійний процес, котрий неможливо повернути до попереднього стану.

Наука як форма осягнення нелінійного процесу також має нелінійний характер, тобто її не можна більше розглядати як послідовне сходження щаблями нагромадження знання. З цього випливає, що ідеал наукового знання як поступове сходження до абсолютної істини втрачає свій сенс. І не тому, що він не може бути реально досягнутий (це довела ще наукова революція на початку ХХ ст.), а тому, що визнання нелінійності процесу пізнання не лишає місця для абсолютної істини.

Ситуація множинності світів, яку в наш час аж ніяк не можна просто ігнорувати, має безліч інтерпретацій, починаючи від найбільш радикальних, що утверджують відмову від поняття “істина” загалом, до більш поміркованих і таких, що більш адекватно оцінюють сучасний стан наукового пізнання.

Своє бачення проблеми істинності наукових знань пропонує серед розмаїття філософських напрямків кінця ХХ сторіччя і постмодернізм. Величезний ажіотаж навколо цієї течії в сучасній культурі змушує визначитися з питанням, що розуміють під цим поняттям. Чи являє він собою якимось конкретне філософське вчення, чи гарну метафору, яка застосовується завжди тоді, коли йдеться про нову ситуацію на певному рівні розвитку, чи своєрідну міфологічну конструкцію, яка, лишаючись невизначеною, розмитою, допомагає самим лише накладанням її на певне проблемне поле надавати останньому осмисленості та визначеності? Відповідь на ці питання утруднюється тим, що розмитим є не тільки сам термін “постмодернізм”, – не досить визначеними є його основні риси та персоналії, які за окремими ознаками можна вважати представниками постмодернізму як певного філософського напрямку.

Як відомо, сам термін “постмодерн” був впроваджений у філософський обіг Ж.-Ф. Ліотаром як такий, що протиставляє себе метафізичним засадам Модерну або класичної філософської думки з її спрямованістю на оволодіння абсолютною істиною, на всесильність людського розуму та тотальну перебудову світу стосовно людських потреб. Послугуючись тезою Ніцше про необхідність знищення старих цінностей, щоб, переступивши через них, йти далі, Ліотар проголошує “недовіру до метанаративів” класичної культури, “знищення метафізики” та обґрунтування нових філософських засад.

Тому, якщо під “постмодерном” розуміти критику вразливих місць традиційної парадигми світосприймання або класичної концепції раціональності, він є цілком прийнятним за своєю суттю, хоча сам термін досить суперечливий. Адже, якщо він означає лише часову ознаку нової філософії, котра приходить на зміну філософії епохи Відродження і Нового часу, або філософії Модерну, тоді нівелюється вся різноманітність філософських поглядів, концепцій, традицій, що існували до певного часу. Але жодна філософська епоха не може бути зведена лише до часової ознаки, оскільки завжди постає питання: що має прийти на зміну постмодерну, як має називатись новий стан філософської думки – постпостмодерн”? Причому, згідно з плинністю часу, префікс “пост” може бути застосований до терміна “постмодерн” безліч разів, що робить його принаймні абсурдним? (До речі, у культурологічному обігу нині починають вживати термін “постпостмодерн”, під яким розуміють повернення до старих цінностей, але з урахуванням їх критики постмодерном.)

Але ситуація значно складніша. Адже в терміні “постмодерн” в неусвідомленій формі зафіксовано думку про кінець часу, про кінець історії людства, а отже, і самого людства. Як зауважує один із дослідників постмодернізму М. Епштейн, постмодернізм є своєрідною реакцією на утопізм, який уявляв майбутнє визначеним, втілюваним і досяжним, тимчасом як “майбутнє – мінус структура, це суцільна значущість за відсутності певного значення” [53, 197]. Постмодернізм з його відразу до утопії відмовився від майбутнього і спрямував усі зусилля на минуле, яке постало в ньому також невизначеним і непізнаваним; тобто характеристики минулого і майбутнього збіглися.

Ліотарівське визначення постмодернізму як “майбутнього в минулому”, тобто підміна майбутнього минулим, намагається усунути категорію часу. Але ці спроби виявилися невдалими, оскільки звільнитись від часу усередині історії неможливо, це –

нонсенс, який може бути обернений насамперед проти постмодернізму. Адже, усуваючи час, постмодернізм усуває власну перспективу, можливість визначити своє місце в історії філософської думки. Тож не випадково, що сам впроваджувач терміна “постмодерн” Ліотар надалі відмовився від нього, зробивши спробу знайти його більш вдалий еквівалент – “переписування модерну”. М. Епштейн пропонує замість терміна “постмодернізм” термін “протомодернізм”, в якому майбутнє визначається як те, що настає “після майбутнього”. Це, на перший погляд, абсурдне визначення має певний позитивний смисл: “епоха “після майбутнього” не просто відмінняє майбутнє, але заново його відкриває” [53, 199 – 200]. Майбутнє не має будь-якої субстанціональності, визначеності, це – чиста можливість, яка тільки в людині і через людину набирає позитивного визначення, що дає змогу не просто його заново відкрити, але й по-новому проінтерпретувати ті поняття і явища культури Нового часу, на які постмодерн поглядає зі зверхністю, з неприхованою іронією.

З’ясуємо сутнісне, змістове визначення терміна “постмодерн”, чи “постмодернізм”. Зауважу, що в літературі ці терміни зазвичай не розмежовуються і застосовуються як тотожні, хоча, на мій погляд, між ними існує певна відмінність: “постмодерн” фіксує насамперед хронологічну, а “постмодернізм” – змістову, сутнісну характеристику культури нашого часу. Невизначеність та суперечливість термін “постмодернізм” зумовлює критичне ставлення до нього навіть тих митців та письменників, яких літературознавці упевнено вважають представниками постмодернізму. Так, російський прозаїк Антон Уткін, розповідаючи про свій роман “Хоровод”, надрукований у журналі “Новый мир”, підкреслює, що він “постмодернічний, але це – не постмодернізм, стилізаторський, але це не стилізація в чистому вигляді” [54, 255].

Така сама ситуація – з невизначеністю терміна “постмодернізм” – склалась і у сфері філософської думки. Тому, зважаючи на дискусійність самого терміна, важко окреслити його більш-менш узагальнюючий зміст. Адже кожен, хто займається постмодернізмом як феноменом культури, доволіно послуговуючись власними уподобаннями, встановлює коло його засновників та продовжувачів, хоча здебільшого самі ці філософи ніколи не залічували себе до постмодернізмів. Звичайно, великої біди в цьому немає. Адже й досі не перестають точитися пристрасні суперечки щодо витлумачення змісту навіть такого усталеного напрямку, як структуралізм, та визначення персоналій, які його репрезентують. Так, М. Фуко писав: “Якщо запитати тих, кого включають до рубрики “структуралісти” – Леві-Стросса або Лакана, Альтюссера або лінгвістів, – вони б відповіли вам, що в них між собою немає нічого або дуже мало спільного...” [55, 47 – 96]. На думку М. Фуко, тільки ззовні можна сказати, що такий-то або такий-то – структураліст чи, продовжимо його думку, постмодерніст. Тільки вийшовши за межі постмодернізму, визначивши комплекс ідей та методів, які він бере на озброєння, можна спробувати окреслити визначальні риси постмодерністського стилю мислення. Тобто треба сприймати постмодернізм, як певний досвід мислення, без якого сучасна культура не змогла б усвідомити свої недоліки та відродитися до нового життя, до нового майбутнього.

Більшість дослідників постмодерну його визначальними рисами вважає:

1) відмову від ідей гармонії і упорядкованості світу на користь ідей хаосу та деструкції. На думку Ж. Дерріда, простір культури не має чітко визначеного центру; його можна уявити як “поле вільної гри, тобто поле нескінченних заміщень у замкненості скінченного ансамблю; це поле уможлиблює такі нескінченні заміщення лише тому, що замість того, щоб бути невичерпним полем, як це маємо в класичній гіпотезі, замість того, щоб бути розлогим, йому чогось бракує, бракує центру, який гальмує і дає підстави для гри заміщень” [56, 469]. Тезу про відсутність децентрації культури Ж.-Ф. Ліотар втілює в принципі постмодернізму: “Принцип постмодернізму – це принцип, що будь-який консенсус щодо правил, які визначають гру, має бути локальним, інакше кажучи, узгодженим її дійсними гравцями, і підлягає скасуванню” [57, 36]. З цієї точки зору, суб’єкт більше не можна розглядати як “функцію символічного порядку”, він сам підриває

будь-який порядок, будь-яку систему. На погляд постмодерну, будь-яка внутрішньо врівноважена, тобто упорядкована, структурована система – хибна модель світу, оскільки вона завжди є обмеженою і не абсолютно достовірною. Тому постмодерн постійно пародіює різні зразки систематики світу, ставлячи їх у контрастний зв'язок з іронічною усмішкою хаосу;

2) відмову від ідеї відтворення реальності як такої на користь різних поєднань готових образів реальності в межах єдиного культурного простору. Звідси – такі характеристики творів Постмодерну, як цитатність (особливо в поезії, внаслідок чого виник навіть новий поетичний жанр – так звана центонна поезія), еkleктизм, нова комбінація вже наявних стилів і творів, які піддаються нещадному пародіюванню, через це зазнаючи зниження пафосності та перетворення зі зразків високої культури у своєрідний кіч.

Саме запозичення, або центони з інших літературних творів, – факт, давно відомий у історії літератури. В. Набоков у енциклопедичних коментарях до пушкінського “Євгенія Онегіна” докладно розглянув центони О. Пушкіна з французьких текстів Парні, Ламартіна, Вольтера та ін. За цією ознакою поета можна сміливо віднести до постмодерністів. Але такі запозичення не принижують значення пушкінської поезії, а вводять її у контекст світової культури; водночас чужерідні вислови, потрапляючи в стихію російської мови, з легкої руки Пушкіна стають співзвучними їй, набувають органічності. Але у творах сучасних постмодерністів, де класичні тексти довільно монтуються один з одним у примхливих варіаціях, мова йде не про діалог з класикою з метою створення нового, власного бачення світу (хай і послуговуємось при цьому чужими, готовими образами, за якими в культурі вже закріпився певний зміст, що надає творові більшої глибини й значущості), а лише про своєрідну гру. Це вже – не вторинна реальність, а, мабуть, і не реальність взагалі, це – певний віртуальний світ, позбавлений метафізичних та моральних координат;

3) принципову відмову від істинності будь-якого висловлювання на користь ідеї відносності будь-якої мови, будь-якого дискурсу. На цьому питанні спинимося докладніше.

Наукове знання, вважає постмодернізм, не може претендувати на об'єктивність та істинність, оскільки воно, пронизане владними стратегіями, невіддільне від влади. Наука не зачіпає проблеми істини, вона займається лише продукуванням наукових текстів, які функціонують подібно до замкнутої на саму себе машини. У таких текстах не розрізняють буття і небуття, реальність чи примарність. З цієї позиції живі чи природні об'єкти і міфологічні мають однакову цінність (живий кінь чи Пегас), оскільки вони наділені певним смислом. Проблема істини таким чином замінюється проблемою смислу тексту. Поза текстом нічого не існує, а тому і світ перетворюється в текст, точніше – існує лише як текст. Тому має йтися не про лінгвістичний поворот у філософії, а про, як каже Р. Рорті, текстуальний поворот: “У минулому сторіччі були філософи, які доводили, що існують лише ідеї. У нашому сторіччі є автори, які пишуть так, немовби існували лише тексти. До таких авторів, яких я буду називати текстуалістами, належать представники так званої Ієньської школи, що групуються навколо Гарольда Блума, Джона Міллера, Поля де Мана, мислителі французького “постструктуралізму”, такі як Жак Дерріда і Мішель Фуко...” [58, 139]. Світ як текст – не річ, не система, не суб'єкт і не їх відображення. “Це – зв'язки і відношення, які перетинаються... Це чистий світ чистих відношень. Його смисли суто іманентні і утворюються з посиляннь знака до знака. Важливо, щоб знаки були взаємно корелятивні... Оскільки смисл елементів зумовлюється спрямованістю і напруженням комунікації, то пізнання світу-тексту не потребує виділення в ньому об'єктів” [59, 28 – 29].

Але як можна пізнавати невідомо що? Це питання є основним у суперечці постмодерністів з представниками допостмодерністської науки. Текстуалізм відповідає на нього таким чином, що пізнання – це певна діяльність з вироблення нових комбінацій

уже наявних елементів, виявлення схем їх взаємозв'язку та досягнення згоди щодо утворених конфігурацій. Його об'єкти створюються "опісля" як результат функціонування тексту: "нема нічого ні до знання, ні під ним" (М. Фуко). У тексті емпірія, або предметна взаємодія людини зі світом, завжди присутня в мові, коли її беруть не у вигляді абстрактних відношень, а в найширшому тлумаченні як природно-соціальний феномен, зникає. Текст відчужується від людини, від автора, перетворюючись у самодостатню структуру. Коли текст універсалізується, коли книга Буття перетворюється в буття Книги, зовнішнє, "относ" долається текстом. Як зауважує Мілорад Павич у своїй книзі "Хазарський словник", "кожний сам складає свою книгу і отримує, як від дзеркала, стільки, скільки в неї вкладе, тому що від істини... не можна отримати більше, ніж ви в неї вклали". Тому, продовжує він свою думку, "правий не той, хто знає істину, а той, хто впевнений, що його брехня – правда" [60, 225]. Ці слова перегукуються з обстоюваною постмодернізмом тезою, що наявність багатьох дискурсів, які належать до однієї форми ідентичності, зумовлює боротьбу між ними за право визначати нормативну, еталонну модель. Поняття "норма" спочатку ототожнюється з поняттям "істина", а далі усуває останнє, посилаючись на те, що поняття "істина" та "норма" є синонімами. А саме усунення, знищення норм закріплюється як норма культури, оскільки постмодернізм не намагається замінити одні істини, життєві ідеали чи еталони краси на інші, а надає перевагу життю без істин, ідеалів чи еталонів. Постмодернізм наголошує на тому, що немає ніяких речей і ніякого світу, як тільки вони стали предметом нашого пізнання і мови, які б не залежали від обраної системи координат. Тому ідея, що ми в нашому внутрішньому світі ведемо деякий діалог із зовнішнім світом, є заблудженням: *"відмінність між внутрішнім і зовнішнім світом є артефактом, який ми використовуємо для власних цілей"* [61, 87].

У рамках постмодерністської парадигми створюється картина світу, в якій немає місця заінтересованому ставленню до "Іншого", а, оскільки немає "Іншого", то блокується і можливість власного самовиявлення. Адже все багатство власного духовного світу "Я" може розкрити тільки через відношення з іншими. Тому постмодернізм є таким типом культури, у якому немає Людини як суб'єкта дії; у якому не може бути ніяких відношень, оскільки в ньому немає головного – суб'єктів цих відношень. А оскільки проблема Людини перестає бути ключовою для постмодерністської культури, в ній функціонує тільки носій інтелектуальних технологій, який проголошує свободу від будь-якої авторської позиції, суб'єктності. Тому гносеологія постмодернізму є вільною від проблеми пошуку істини, оскільки кожна наукова течія, кожний стиль існує сам по собі, лишаючись байдужим до всіх інших, відчуженим від них.

Зафіксувавши стан типологічної плюральності знань, які описують світ, та відсутність загальнообов'язкових критеріїв їх істинного оцінювання, постмодернізм доходить до нівелювання будь-яких відмінностей між різними текстами, до відмови від оцінювання тексту за параметром істинності, обмежуючись лише "задоволенням від тексту". Текст для постмодерніста стає альфою і омегою, початком і кінцем, виправданим у кожній деталі і несуттєвим у своїй інтенції. Оцінювання тексту лише з огляду на естетичні критерії дає змогу сприймати неприйнятні з точки зору етичних та істиннісних критеріїв речі як конвенційні знаки, як "симулякри". Тому дуже слушною здається думка О. Сєдакової, що постмодернізм "обіцяє, що вимога розрізнення ієрархічного розташування речей, вибору, – що ця вимога вже не діє. Він провіщує смерть історії. Смерть трагедії. Смерть автора. Смерть тексту. Смерть мови. Смерть новизни. Смерть усіх цих смертей" [62, 375]. У кінцевому підсумку постмодернізм постає як культура без Людини як суб'єкта і культури, і історії.

Засобом, який допомагає перебороти жах від намальованої перспективи, постмодернізм обирає іронію. Адже, за переконанням С. Кіркегора, саме іронічний суб'єкт є вільним від влади дійсності і здатним формувати останню за довільними

мірками. Справді, іронія може відігравати дуже важливу роль у кожному поворотний момент історії, коли нове має витіснити старе, а для цього старе має постати в усій своїй недосконалої і незавершеності. Людство, сміючись, розлучається зі своїм минулим. Як вважає С. Кіркегор, іронія є визначенням суб'єктивності: “В іронії суб'єкт негативно вільний; дійсності, яка має цілком сповнити його змістом, не існує, він вільний від тих пут, якими пов'язує суб'єкта дана дійсність, але він негативно вільний, і тому нестійкий, і стан його хиткий, тому що його ніщо не тримає” [63, 178]. Тоді іронія стає не просто визначенням суб'єктивності; це вже – “надмірна, екзальтована суб'єктивність, другий ступінь суб'єктивності” [63, 187]. Якщо модерн намагається освоїти реальність за допомогою мови, то постмодерн – за допомогою того уявлення реальності, яке вже склалося в культурі, і обирає засобом такого освоєння іронію. При цьому іронія постає вже не засобом боротьби з застарілою дійсністю, а засобом створення нової реальності, цілком їй підвладної. Але, як зауважує С. Кіркегор, у самій дійсності багато що може бути об'єктом критики, але не сама дійсність як така, оскільки, коли маніпулювати нею за допомогою іронії як завгодно, тоді історична дійсність стає невагомою, а разом з цим стає невагомою і іронія, оскільки “її дійсність – лише можливість” [63, 195].

Визначаючи межі іронії, суб'єкт зазначає, що іронія – це лише шлях до істини, а не істина як така. У протилежному випадку виникає тотальна сумнівність світу, в якому немає й не може бути ні Краси, ні Добра, ні Любові, ні Істини. Єдиною реальністю стає самостійне авторське “Я”, яке вважає можливим творити світ тільки за власними канонами, нехтуючи здобутками людського генія. Але деформація досягнутого в минулому не може бути метою творчості. Тому іронія як засіб деформації і створення нового вбиває в людині сам дух творчості, знецінює не тільки основні ідеали, на яких ґрунтувалась її життєдіяльність протягом віків, але й саму людину, і такі суто особистісні властивості, як потяг до творчості, до спілкування, до діалогу. Людина постає як уже “захоплена дискурсом” і, отже, як така втрачає сенс питання про буттєві ознаки самої дискурсивності, що зрештою ставить під сумнів ціннісну змістовність людської суб'єктивності взагалі.

Перспектива опинитися у такому світі, де висміюються, профануються, відтак знищуються всі орієнтири життєдіяльності людини, призводить до перетворення самого світу на міраж, химеру, хворобливу уяву, а людини – на довільну суб'єктивність, не обмежену ніякими засобами. Розчарування в постмодернізмі спонукає до перегляду його основних принципів, зокрема, тези про світ як хаос, на зміну якому йде світ, хоч і бідний, але значущий для людини. Пародійний модус розповідання замінюється трагічною серйозністю: іронія і гра відходять на задній план, а реальність сприймається як непідвладна іронії. Можливо, саме тому, що постмодернізм сам зайшов у глухий кут, проголосивши кінець всього – природи, історії, культури, філософії, людини, “він врешті-решт покінчив із собою”. Як іронізує В. О. Кутирьов, “критики постмодернізму зловтішаються, послідовники не вірять або в розгубленості. Але як можна не повірити, якщо це плітки, причому з “Заходу”?” [59, 22].

Вихід із цього глухого кута можливий тільки на шляху усвідомлення значущості постмодернізму як критики недоліків мислення епохи Модерну, яка, виконавши свою важливу роль у історичній перспективі, має поступитися місцем виробленню позитивних програм відношення людини зі світом. У цих позитивних програмах минуле має постати не як суцільна негація, котра підлягає нищівному висміюванню і забуттю, а як переосмислена реальність, якій, як і будь-якій реальності, притаманні і певні достоїнства, і певні недоліки. Постмодернізм, іронічно ставлячись до минулого досвіду людства, не зміг, чи не захотів, повернути жало іронії на себе. А тому, не бажаючи цього, взяв на себе роль непогрішного пророка, кредо якого – істина в останній інстанції і відтак впадає в суперечність, оскільки саме поняття істини вважає надмірним, непотрібним. Тому дуже популярною серед сповідувачів ідей постмодернізму є теза про відмову від поняття “істина” як такого, яке на сучасному етапі наукового пізнання є зайвим або

периферійним, міфологічним уявленням, робить саму науку як певне пізнавальне відношення людини зі світом неможливою або принаймні надлишковою.

Більш продуктивними, але водночас і складнішими є зусилля з упорядкування і організації нового наукового досвіду у такий спосіб, що поняття істинності при цьому не дезавується, а набирає ширшого значення. Утверджуючи факт онтологічної різнорідності індивідуальних свідомостей, кожна з яких, у свою чергу, має складну структуру, діалог стимулює виявлення глибини, багатошаровості та бездонності смислів предметів осягання. Саме в точках перетину різних смислів можливі “нелогічні” стрибки мислення, які сприяють новим творчим здобуткам людського духу.

Кожна наукова школа намагається обґрунтувати виняткову істинність власної ідеї, претендуючи на знання абсолютної істини. Як у ситуації діалогу знайти спільну мову між науковими школами? Є різні шляхи виходу з цієї ситуації. Якщо не вдається переконати інших учасників діалогу в істинності своєї ідеї, то можна спробувати нав'язати їм власну думку, таким чином зміцнивши свій вплив і авторитет у науці. Але, як правило, засилля якоїсь однієї точки зору спричинює стагнацію в певній галузі знання. Справжнє діалогічне спілкування зацікавлене в існуванні багатьох різних ідей, “вільних людей, здатних стати поряд з творцем, а не погоджуватися з ним і навіть бунтувати проти нього”[2, 6]. Тому науковий текст містить у собі, окрім голосу автора, голоси інших учених, з якими автор вступає в діалог. Саме завдяки цьому досягається об'єктивність наукового аналізу, в протилежному випадку вчений не зможе вийти за межі власної суб'єктивної позиції.

Плюралізм не знищує того світу, в якому ми живемо. Він лише висвітлює той факт, що ми, створюючи образи світу, присутні в них; на них завжди лежить відблеск людського бачення світу, зумовленого певними культурно-історичними реаліями і когнітивними умовами. Наявність безлічі дискурсивних практик у сучасному науковому дискурсі зовсім не означає відмови від поняття “істина”. Як підкреслює один із теоретиків концепції інтерсуб'єктивності у сучасній науці Д. Девідсон, “коли ми спільно користуємось якоюсь мовою, а це конче потрібно з метою комунікації, ми схвалюємо також певну картину світу, яка в своїх загальних рисах має бути істинною” [64, 343].

Проте ця нова гносеологічна ситуація потребує заміни постулату віднаходження істини. Останню більше не можна тлумачити як потенційно існуючу, наперед задану абсолютну істину, яка віднаходиться в процесі безперервного сходження думки по щаблях абстрагування та узагальнення. Місце постулату знаходження непогрішимої, достовірної істини в сучасному науковому дискурсі посідає постулат породження, творення в процесі діалогу того, що визначається як істина. Такий підхід подібний до запропонованого Платоном у діалозі “Учта” процесу породження знання не шляхом строгих визначень (хоча вони, безперечно, також відіграють певну роль, а шляхом колективної творчості, результат якої визнається знанням, а отже, і істиною. Діалог можливий лише між співбесідниками, які визнають, що істина водночас і трансцендентна, і потенційно іманентна щодо них. Два розуми розглядаються як засоби і інструменти досягнення істини. Поняття істини при цьому означає:

1) те, що відповідає внутрішнім критеріям того чи іншого різновиду мислення;

2) те, що відповідає вимогам мислительної комунікації, яка становить дискурс. Якщо перше визначення істини є традиційним і не потребує додаткових пояснень, то щодо другого зробимо кілька уточнень.

Що означає відповідність вимогам мислительної комунікації? Це – дотримання певних процедур, які окреслюють процес здобуття інформації:

1) виділення основних тез автора;

2) формулювання власних контртез;

3) виділення того мислительного простору, в якому відбувається діалог. Тобто акцент за нового підходу до поняття “істина” робиться не на тому, що *дещо безперечно сприймається як істина*, а на процесі породження того, що *визначається як істина*.

Істина з'являється саме в ситуації спілкування “Я” і “Іншого”. Але це – не формальна, логічно вивірена істина, а істина екзистенційна.

Сама ситуація комунікації лишається предметом дискусії, що й досі триває між теоретиками комунікації-інтенції (Грайс, Остін, Вітгенштейн) і теоретиками формальної семантики (Хомський, Фреге і ранній Вітгенштейн). Перші обстоюють думку, що значення слова конкретизується в кожній комунікативній ситуації з допомогою певної інтенції, тобто певної мети, яку ставить перед собою той, що говорить або іншим чином застосовує мову. Причому, як досить аргументовано показав Грайс, можна розробити таке поняття комунікації-інтенції, яке не спирається на поняття лінгвістичного значення. Тобто значення того, про що каже розмовляючий, можна витлумачити, не звертаючись до поняття лінгвістичного рівня, а на основі поняття доконвекційної комунікації як базового рівня. Друга концепція виходить із того, що смисл висловлювання детермінований умовами його істинності. Як зауважує Девідсон, “визначення задає необхідні і достатні умови істинності кожного речення, а *задання умов істинності є способом задання значень висловлювання*. Знати семантичне поняття істини для деякої мови те ж саме, що знати, що значить для висловлювання – будь-якого висловлювання – бути істинним, *а це рівноцінно, в будь-якому нормальному смислі цього слова, розумінню мови*” [65, 310]. Отже, значення всіх речень мови детермінуються умовами їх істинності, тобто задаються на конвенційному рівні.

Але, на думку П. Стросона, існують види висловлювань, до яких поняття істинності не може бути застосованим (наказові, окличні, запитальні), оскільки конвенційне вимовлення таких речень не означає висловлювання чогось істинного чи хибного [66, 213 – 241]. До подібних речень належать такі, як: “На щастя, Сократ умер” і “На жаль, Сократ умер”, у яких значення членів кожної з цих пар різні, але при цьому незрозуміло, чим відрізняються умови їх істинності. Як можна подолати ці труднощі? Як вважає той самий Стросон, у кожному реченні існує ядро висловлювань, яке може бути експліковане в термінах умов істинності. З цим неявно погоджуються і самі теоретики комунікації.

Але саме поняття умов істинності неможливо пояснити або зрозуміти, не апелюючи до функції комунікації. Умови істинності – це саме і є ті умови, за яких висловлювання є істинним. Тому твердження про умови істинності має бути реалізовано щодо контекстуальних умов вимовлення: різні конкретні вимовлення дадуть різні конкретні істини. Тобто значення висловлювання детермінується тими правилами, котрі визначають, яке твердження робить той, хто висловлює це твердження в певних умовах. Тому, як стверджують теоретики комунікації-інтенції, неможливо пояснити поняття судження чи висловлювання, не звертаючись за допомогою до інтенції, спрямованої на слухача. Правила, що детермінують конвенційне значення висловлювання, разом з контекстуальними умовами його вимовлення, встановлюють, яким є певне твердження в цьому первинному і фундаментальному випадку.

Звичайно, можна спробувати пояснити поняття умов істинності, не спираючись на комунікативні мовленнєві акти, а застосувати замість поняття умов істинності поняття кореляції. Але останнє є занадто невизначеним, що робить цю спробу неефективною. Будь-які спроби усунути поняття комунікації-інтенції, як правило, зазнають невдач, а це засвідчує, “що мова має суспільний характер, що лінгвістичні правила є більш або менш загально визначеними” [65, 228].

Можна, звісно, припустити, що кожна людина здатна мати власну мову, яку тільки вона розуміє. Але в такому разі чому не визнати, що вона взагалі може не дотримуватися жодних правил, а висловлювати свої судження в будь-якій довільній формі, яка їй подобається в даний момент? Та це твердження спростовується тим фактом, що людина повинна мати можливість зафіксувати свої роздуми з тим, щоб згодом повернутися до них. Тобто беззаперечним є те, що людина вчорашня мусить мати змогу спілкуватися з самою собою сьогоднішньою. А це досягається за допомогою поняття комунікації-інтенції, хоча б і в ослабленій формі. Отже, як підкреслює П. Стросон, нереалістично, або

принаймні нерозумно, намагатися звільнити поняття лінгвістичного висловлювання наших суджень від суттєвого зв'язку з поняттям комунікації-інтенції. Адже ми пов'язуємо значення з істиною, а істину – з висловлюваннями, а висловлювання належать мові. Тому “як теоретики ми нічого не знаємо про людську мову доти, доки не зрозуміємо людського мовлення” [66, 230]. А останнє завжди функціонує в ситуації комунікації, або в ситуації діалогу.

Щоправда, існує протилежна думка, якої дотримується Б. Рассел: логічно довершена мова є, скоріше, приватним надбанням людини, яка веде розмову. У своїй статті “Чому мова важлива” І. Хаккінг наводить такі слова Б. Рассела: “Було б фатальним, якби люди вкладали в свої слова один і той самий смисл. Тому можна висловити таку парадоксальну думку, що комунікація має місце тому, що люди не вкладають у свої слова один і той самий смисл” [67, 276]. Слова Рассела фіксують безодню між точкою зору на мову як, по суті, тільки особистою і точкою зору, що не існує мови, котра за своєю суттю може бути приватним надбанням. Ця безодня зумовлена не звичайною відмінністю між науковими поколіннями, а, передусім, зміною в розумінні суті самого дискурсу. Ментальний, або, за термінологією Хаккінга, картезіанський дискурс ґрунтувався на понятті ідеї як об'єкта будь-якого філософування і полягав у тому, що взаємозв'язки між ідеями набирали форми уявлень про реальність, які виникали як наслідок змін у досвіді і мисленні пізнаючого “*Ego*”. Ця точка зору була панівною до ХХ ст., коли на перший план замість ідей вийшли висловлювання або мова, а місце ментального дискурсу посів дискурс суспільний, або комунікативний. Хоча суспільний дискурс не є єдиним притулком комунікації, проте саме він є первинним щодо особистої мови: створення висловлювань завжди є суспільною справою, оскільки жодна людина не здатна оволодіти цим процесом самотійно і в повному обсязі.

“Спільність переконань необхідна як базис комунікації і розуміння” [64, 344], – резюмує Д. Девідсон. Успішна комунікація засвідчує існування загальної і значною мірою істинної картини світу. Але загальність поглядів на світ змушує нас визнати той факт, що судження, котрі сприймаються як істинні, детермінують значення термінів, що входять до їх складу. Мова може бути інструментом комунікації саме завдяки тому, що її судження можуть бути істинними або хибними. Але ця істинність суджень не зумовлена згодою або простою конвенцією щодо інтерпретацій термінів, які входять до їх складу. Згода, хоч би як широко вона сягала, зовсім не гарантує істинності, не створює істинності, хоча, безперечно, є необхідною умовою задання умов істинності. Адже теорія істини для буденної мови має співвіднести істинність судження з обставинами його вимовляння. Якщо під час побудови теорії істини потрібне явне посилання на тих, хто висловлює ті чи інші судження, та на навколишні умови, то звідси випливає, що метафізика або онтологія, покладена в основу теорії істини, виводить на центральне місце ідею людини, яка локалізована в буденному просторі й часі.

Отже, можна висновити, що в межах парадигми діалогічності в природничонауковому пізнанні поняття істини суттєво розширюється порівняно з парадигмою монологічності. Воно містить у собі не тільки певні знання про навколишній світ, але й про обставини функціонування мови в ситуації комунікації. Так, учений у сучасному світі спрямовує свою діяльність не лише на пошук істини, але й на вчасне виявлення породженого нею ризику. Врахування цього зовсім не означає суб'єктивізації та релятивізації наших знань: в останніх завжди міститься інваріантний зміст, зумовлений природою речей, який і виправдовує саму необхідність комунікації. Адже, якби кожна людина створювала картину світу, зумовлену лише її довільними уявленнями про світ, то і в самому спілкуванні, у самому діалозі не виникало б потреби. Не було б потреби у виробленні певних домовленостей про відповідні стандарти і норми наукового знання, зокрема щодо його істинності. Такі домовленості не потрібні як у ситуації, коли наукова істина абсолютно не зумовлена обставинами її здобування (тому що тоді б вона досягалась автоматично), так і тоді, коли істина, здобута окремою людиною, абсолютно

не узгоджена з тією, що її досягли інші. Звичайно, ці норми і стандарти істинності розвиваються в часі і з часом, часто конфліктуючи між собою. Постійна реконструктивна рефлексія та взаємне регулювання норм і стандартів наукового пізнання і знання сприяють їх поліпшенню й розвитку.

Класична наукова раціональність базувалась на передпосилці, що її вплив обмежений об'єктами науки: за межами цієї раціональності залишались як самі основи наукового пізнання, так і питання практичного застосування його здобутків. Однак нова наукова концепція раціональності має враховувати не тільки наукові, а й соціокультурні фактори. Наявні тріщини та розриви між науковою і соціальною реальністю засвідчують нагальність цієї проблеми. Хоча наукова і соціальна раціональність поділені надвоє, водночас вони залишаються залежними одна від одної, тому що з'єднані безліччю зв'язків. Наукові заняття ризиками індустріального розвитку тією самою мірою співвіднесені з соціальними очікуваннями та ціннісними горизонтами, якою соціальне сприйняття ризиків, в свою чергу, залежить від наукових аргументів. Люди, обираючи теми наукового дослідження, більше не можуть керуватися тільки науковими аргументами, тому що ігнорування можливих практичних наслідків може призвести до соціальних катастроф. Це означає, що можливості наукових досліджень, які містять потенціальну загрозу людству, все більше звужуються. Тому виникає проблема: яким чином врахувати в новій науковій раціональності соціальні фактори; як наука може запобігти появі цивілізаційних ризиків?

Подолання ризиків потребує зняття усталених меж між теорією і практикою, об'єднання зусиль учених, філософів, політиків. Наука при цьому опиняється в складній ситуації: вона не може відмовитися від монополії на істину наукових суджень, оскільки в протилежному разі втрачає свій особливий статус у культурі, але разом з цим не може ігнорувати майбутні наслідки своїх досліджень. Вести мову про свободу пізнання, не обмежену ніякими факторами, сьогодні означає провокувати конфлікт між ідеалом науки (потяг до істини понад усе) – і моральними цінностями (життя людини понад істину). Цей конфлікт не може бути вирішеним усуненням однієї зі сторін, оскільки наука не може відмовитися від своєї мети – здобуття істинного знання про світ, але й ігнорувати моральні цінності в разі реальної загрози існуванню людства більше неможливо. “Свобода пізнання” стає небезпечною не тільки для існування інших типів свободи, але й для самої себе, оскільки зникнення людини автоматично означає зникнення однієї з її іпостасей – людини пізнаючої.

Подолання конфлікту між науковою істиною і моральними цінностями можливе в процесі створення нової картини світу та нової наукової раціональності, яка визнає потребу у фундаментальних обмеженнях на будь-яку діяльність, що загрожує існуванню людства в усіх його проявах. У новій картині світу наука є складовою частиною культури, яка наділена такими самими правами, як і будь-яка інша форма людської діяльності, і так само обмежена, як вони. Це означає, що наукове відношення до світу має бути не абсолютно автономним, а моментом цілісного сукупного відношення. Зміст знання при цьому не повинен залежати від побутуючих моральних цінностей та норм, оскільки б це призводило до втрати критеріїв істинності та об'єктивності, але межі наукового підходу невіддільні від моральних міркувань.

У ситуаціях, коли наукова діяльність загрожує існуванню людини, виникає потреба морально оцінювати не тільки здобутки, але й засоби й методи досліджень ще у вихідному пункті. Людство повинне застосовувати всі засоби наукового аналізу, всю наукову аргументацію не тільки на користь того чи іншого дослідження, але й для оцінювання можливих його результатів не тільки з боку їх наукової значущості, а й з боку їх загрози людській цивілізації. Роль науки в культурі суттєво ускладнюється: вона повинна бути не тільки джерелом цивілізаційних ризиків, але і сама віднаходити шляхи їх вирішення. Отже, наука, спрямовує свій погляд на саму себе, оскільки саме вона стала причиною багатьох сучасних конфліктних ситуацій. Критика її основ нею наукою означає

застосування прийому методичного сумніву до самої себе. Рефлексія науки щодо самої себе відкриває нові можливості застосування її у соціальній практиці. Суспільна функція науки відтепер полягає не тільки у знятті певних обмежень на дослідження тих чи інших об'єктів, але й у визначенні нових обмежень практичного застосування наукових результатів.

Здійснюваний наукою аналіз власних засад виявляє всі складнощі та суперечності, які мають місце у взаємовідносинах між різними науками. Їх усунення потребує зламу традиційних міждисциплінарних меж і створення нових відносин між галузями пізнання й практикою. У процесі цього розвитку наука відкриває для себе нові сфери впливу та застосування. Здавалося б, на перший погляд, маємо суперечність: критика попередніх наукових результатів стає двигуном нового розвитку. Але насправді ніякої суперечності не існує, оскільки тільки виявлення власних огріхів і помилок відкриває нові перспективи. Наука створює цивілізаційні ризики і загрози в разі промислового застосування її здобутків, але тільки вона здатна створити пізнавальний інструментарій для виявлення соціальних проблем і загроз і, в кінцевому підсумку, створити передумови для подолання тих загроз, що виникли з її власної вини.

Отже, дослідження вже з самого початку має бути залучене в загальну наукову рефлексивність, що може забезпечити соціальну та екологічну сумісність його результатів. Але у зв'язку з цим знову постає питання про можливості і межі наукового пізнання, але під іншим кутом зору. Мова йде не про принципову демаркацію меж між істиннісними та ціннісними аспектами, а про зумовленість пізнання зовнішніми факторами і водночас про введення проблеми соціальних та екологічних наслідків дослідження в контекст самої наукової праці.

При цьому важливо не припуститися крайнощів. Адже в ситуації надзвичайної складності та невизначеності критеріїв перевірювання наукових результатів виникає небезпека нав'язування науці з боку соціальних та політичних інститутів свого уявлення про те, що вважати істиною. Наукові аргументації, визнані з часів Просвітництва єдино компетентною легітимною інстанцією, у процесі своєї генералізації немовби втрачають німб раціонально незаперечного авторитету і стають соціально вільними. Той факт, що наукові висловлювання більше не є недоторканими, а можуть бути оскарженими на буденному рівні, означає: систематичний сумнів як структурно основний принцип наукового дискурсу більш не є привілеєм цього останнього. Практично в усіх суспільних підсистемах місце інтерналізації норм і цінностей посідає рефлексія конкуруючих складових частин систематичного знання.

Науковий розвиток відбувається шляхом пошуку і розробки таких варіантів, які лишають вільний простір для помилок і їх виправлення. Вміння вчитися на своїх помилках уможливорює створення іншої теорії пізнання, яка б давала змогу ці помилки усунути та створити нову модель взаємовідношення між теорією та практикою, коли змінюються не просто самі межі практичного й теоретичного, а практичне та теоретичне по суті взаємопроникають одне в одного: практика має бути теоретичною, а теорія – містити можливість передбачення наслідків і способів їх уникнення. Така теорія пізнання потребує відмовитись від монологічного ідеалу привілейованої системи пізнавальних координат, вихідні установки якої санкціоновані авторитетом безперечних критеріїв, і спрямувати зусилля на пошуки в діалозі наукових парадигм нових, розумних засад освоєння світу.